NOUVELLE

REVUE THÉOLOGIQUE

PUBLIÉE TOUS LES MOIS

SOUS LA DIRECTION DE

quelques professeurs de Théologie de la Compagnie de Jésus

A LOUVAIN

Honorée d'un Bref de S. S. Pie IX et d'une lettre
de S. E. le card. Merry del Val, secrétaire d'État de S. S. Pie X

TOME 49me — 1922

ALMA COLLEGE
P
LIBRARY
N R T
Alma, California

ÉTABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.
ÉDITEURS PONTIFICAUX
TOURNAI — PARIS

10008

v.49
1922

NOUVELLE

REVUE THÉOLOGIQUE

De la Notion du Privilège

INTERPRÉTATION DU CANON 63, § 1 DU CODE DE DROIT CANONIQUE

Le Code de droit canonique ne définit pas le privilège : d'après l'ancien droit et la doctrine communément reçue, c'est une *Lex privata aliquid speciale concedens* (1). Cette définition est empruntée à un passage du *Liber Etymologiarum* de S. Isidore de Séville (2) ; elle a été reprise dans le Décret de Gratien (3) et dans une Décrétale du pape Innocent III, insérée dans le *Corpus iuris canonici* (4).

La législation actuelle distingue, à raison de leur mode d'acquisition, cinq espèces de privilèges : 1. les privilèges *in Codice contenta*, établis par une loi générale de l'Église (can. 71) ; 2. ceux qui sont accordés par une loi particulière (can. 72, § 4) ; 3. ceux que l'autorité compétente attribue, par un acte spécial, à des particuliers, personnes physiques ou morales (can. 4, 72, § 2 et 3) ; 4. ceux qui sont basés sur la

(1) Privata lex aliquid speciale concedens (SUAREZ, *Tractatus de legibus*, Antverpiae, 1613, L. VIII, cap. 1, n. 3). Lex privata contra vel praeter ius aliquid concedens (REIFFENSTUEL, *Ius canonicum universum*, Antverpiae 1755, L. V, tit. 33, n. 3) ; Lex privata speciale aliquod beneficium aut favorem contra vel praeter ius concedens (SCHMALZGRUEBER, *Ius ecclesiasticum universum*, Romae 1845, L. V, tit. 33, n° 2) ; Lex privata specialem favorem contra vel praeter ius commune concedens (WERNZ, *Ius Decretalium*, 3e édit., Prati, 1913, I, n. 158, II.). — (2) *Liber Etymologiarum*, L. V, cap. 18. (MIGNE, *Patrologie latine*, t. LXXXII, col. 202.) — (3) Canon 3, Distinction III. — (4) Cap. 25, X, de verborum significatione, V, 40.

coutume (can. 63) ; 5. ceux enfin qui sont acquis par prescription (can. 63). Observons que les trois premières catégories peuvent s'obtenir par concession directe ou par communication. Rien n'empêche d'ailleurs que la communication s'étende également aux privilèges acquis par coutume ou prescription.

Nous voudrions donner un bref aperçu historique de l'évolution de la doctrine et de la législation sur le privilège ; en déterminer la notion générale ; examiner si cette notion convient à ses différentes espèces ; dire, pour chacune d'elles, en quelle mesure le titre *de privilegiis* (L. I, tit. V) doit s'appliquer ; indiquer enfin ce qui distingue la dispense du privilège *contra ius*.

§ 1. APERÇU HISTORIQUE

I. La notion la plus ancienne du privilège, que nous rencontrions dans le droit Romain, est celle du *privilège individuel*, une loi portée pour un ou plusieurs individus ; c'est la signification étymologique du mot. La loi des XII Tables disait : « *Privilegia ne irroganto* », et Cicéron faisait remarquer : « *Maiores nostri in privatos homines leges ferri noluerunt ; id est enim privilegium. Quo quid est iniustius? quum legis haec vis sit : scitum et iussum in omnes* (1). » Un acte de cette nature n'était pas toujours une faveur, il était souvent une mesure d'exception, au sens péjoratif du mot (2). En se basant sur la nature de la loi, Cicéron conclut à l'injustice des privilèges, Aulu-Gelle leur dénie le caractère d'une loi (3). Mais tous deux n'entendent le terme que de mesures individuelles.

(1) Cicéron, *De legibus*, L. III, chap. 44. — (2) Id., *Paradoxa*, IV, 32 : « Sed quid ego communes leges profero, quibus omnibus es exul. Familiarissimus tuus de te privilegium tulit, ut si in opertum Bonae Deae accessisses, exulares. » — (3) « Lex, inquit [Ateius Capito], est generale iussum populi aut plebis, rogante magistratu. Ea definitio si probe facta est, neque de imperio Cn. Pompeii, neque de reditu M. Ciceronis, neque de caede P. Clodii quaestio neque alia id genus populi plebisve iussa leges vocari possunt. Non sunt enim generalia iussa, neque de universis civibus,

Le Code théodosien connaît aussi cette institution, qu'il désigne sous le nom de *privilegium* mais avec le qualificatif *privatum* (1) ; la législation de Justinien l'appelle *personalis constitutio*, et la fait rentrer dans la catégorie des lois (2).

II. A côté des privilèges individuels ou privés, les écrits des jurisconsultes romains, notamment Julien et Paul, et les collections officielles du *Corpus iuris civilis*, signalent des *privilèges communs*, qu'ils appellent *privilegia* (3) ou *Ius singulare* (4), des exceptions à la règle générale du droit, établies par le droit lui-même. « *Ius singulare*, dit Paul, *est quod contra tenorem rationis (iuris) propter aliquam utilitatem auctoritate constituentium introductum est* (5). » Une législation de ce genre est nécessairement portée pour une catégorie spéciale de personnes, mais cette condition ne suffit pas : il faut qu'elle s'écarte de la *Ratio iuris*, de la logique du droit, des principes du droit, de la règle ordinaire, pour un motif spécial d'utilité ou de nécessité. Le *ius singulare* est donc une dérogation au droit commun, à la règle à laquelle la classe privilégiée serait soumise si, pour des raisons spéciales d'utilité ou de nécessité, elle n'y était soustraite ; ce n'est pas du tout l'ensemble des dispositions réclamées par

sed de singulis concepta ; quocirca privilegia potius vocari debent, quia veteres priva dixerunt, quae nos singula dicimus. » (*Noctium Atticarum*, Liber X, 20.) — (1) L. 4, de itinere muniendo, Code théodosien, XV, 3. — (2) L. 6, de iure naturali et gentium et civili, Institutes, I, 2 : « Quodcumque igitur imperator per epistulam constituit vel cognoscens decrevit vel edicto praecepit, legem esse constat : haec sunt quae constitutiones appellantur. Plane ex his quaedam sunt personales, quae nec ad exemplum trahuntur, quoniam non hoc princeps vult : nam quod alicui ob merita indulsit, vel si cui poenam irrogavit, vel si cui sine exemplo subvenit, personam non egreditur. Aliae autem, cum generales sunt, omnes procul dubio tenent. » Cfr Ulpien, L. 1, de constitutionibus principum, *Digeste*, I, 4. — (3) L. 40, D. 26, 7 ; L. 15, D. 28, 6 ; L. 24, §§ 2 et 3 et L. 32, D. 42, 5. — (4) L. 16, D. I, 3 ; L. 15, D. 12, 1 ; L. 23, § 3, D. 40, 5 ; L. 44, § 3, D. 41, 3. — (5) L. 16, de legibus senatusque consultis et longa consuetudine, *Digeste*, I, 3. Cfr *Ibidem*, L. 11, 14 et 15 ; L. 141, de diversis regulis iuris antiqui, *Digeste*, 50, 17.

les rapports de droit particuliers à certaines catégories de personnes, par exemple les personnes constituées en autorité (1).

Le mot *privilegium* a donc pris déjà un sens plus étendu. La loi n'est plus *privata*, individuelle, au sens étymologique du mot, mais seulement d'une manière relative, c'est-à-dire en tant qu'elle s'écarte du droit commun.

III. S. Isidore de Séville forme le trait d'union entre le droit romain et la doctrine des canonistes, spécialement de Gratien. Le cinquième Livre de ses *Origines* ou *Etymologies* contient des définitions de termes juridiques empruntées à différentes sources. Mais la définition du privilège, que S. Isidore emprunta très vraisemblablement à Cicéron, ne s'applique qu'au privilège individuel, le seul que Cicéron mentionne : « *Privilegia sunt leges privatorum, quasi privatae leges. Nam privilegium inde dictum est, quod in privato feratur* (2). » Gratien reprit cette définition, qui s'adapte fort mal au *ius singulare* des Romains, au privilège *in Codice contento* ou *per legem concesso* des canonistes, mais elle prévalut dans la science canonique, qui l'appliqua à celui-ci et aux autres espèces qui seront établies plus tard.

IV. Gratien considère le privilège comme une espèce, une sous-division de la loi : aux *regulae generales*, il oppose les *privatae leges*; celles-ci accordent aux particuliers, *singulis*, une faveur, qui est contraire à la loi générale ou qui va au delà : « *Neque enim privilegia aliquibus concederentur, si praeter generalem legem nulli aliquid speciale indul-*

(1) C'est la doctrine proposée par Savigny, *Traité de droit romain*, I, § 16, pp. 58-63. Traduction Genoux, Paris, 1840. — Faisons observer que plusieurs canonistes modernes ont étendu la notion du *ius singulare* à toute législation spéciale à une catégorie de personnes et en on fait, par conséquent, une division du droit commun. Telle n'était pas la notion du droit romain. (2) *Liber Originum sive Etymologiarum*, L. V, cap. 18; *Décret de Gratien*, Canon 3, D. III. — Cfr le texte cité de Cicéron, *De legibus*, L. III, ch. 44.

geretur (1). » Toutefois Gratien confond le privilège et la dispense (2). Sa doctrine est aussi celle des plus anciens commentateurs du droit canonique. Cependant, comme nous le dirons plus loin, Innocent IV reconnaît le caractère de privilège aux dispositions *secundum ius*; d'autres ne l'admettent que pour les dispositions *contra ius*, et désignent sous le terme *beneficium* les concessions *secundum ius* (3).

Le Décret de Gratien ne connaît pas la distinction des privilèges individuels et généraux ou communs ; mais celle-ci se trouve dans Rufin, Bernard de Pavie, Bernard de Parme et dans l'Hostiensis (4). Ces commentateurs ont préludé à la distinction classique des auteurs postérieurs, qui distinguent les privilèges particuliers et ceux qui sont *intra Corpus iuris clausa*, reconnus par le droit général.

Gratien reconnaît au Souverain Pontife le droit d'accorder des privilèges; les décrétistes, en majorité, ont ajouté que cette prérogative n'est pas, dans une certaine mesure, exclusive du droit des Évêques (5).

Mais quelle efficacité attribuait-on à la *coutume?* Le Décret de Gratien signale plusieurs prérogatives acquises *prisca* ou *longa consuetudine* (6) et les décrétistes admettaient la *consuetudo praeter ius*. Logiquement, il aurait fallu conclure que la coutume pouvait assurer un privilège tout au moins *praeter ius*. Mais tant de précision ne se retrouve pas encore dans la doctrine, et les auteurs avaient surtout en vue les pré-

(1) Dictum Gratiani post c. 16, Causa XXV, Q. 1. — Toute la Causa XXV est consacrée à la théorie du privilège et de la dispense. — (2) M. A. Stiegler, *Dispensation, Dispensationswesen und Dispensationsrecht im Kirchenrecht*, I, Mainz, 1901, p. 361-369; D. Lindner, *Die Lehre vom Privileg nach Gratian und den Glossatoren des Corpus Iuris canonici*, Regensburg, 1917, p. 23. — (3) Cfr Lindner, *Die Lehre vom Privileg*, p. 19 et 21. — (4) Lindner, *Die Lehre vom Privileg*, p. 35, 37, 39 et 40. — (5) Lindner, *Die Lehre vom Privileg*, p. 48, 50, 52, 55, 56, etc. — (6) Can. 8, Causa IX, Quaestione 3; can. 8, Causa XVI, Quaestione 3.

rogatives contraires au droit. Rien d'étonnant, dès lors, que la *Summa Monacensis* et Huguccio rejettent le privilège coutumier : *Potest ecclesia (particulari consuetudine) se obligare sed non privilegiis honorare.* Par contre, Bernard de Parme ou de Botone et la Glose ordinaire du Décret admettent comme source de privilèges la coutume surtout si elle est immémoriale (1). Les Décrétales de Grégoire IX tranchent la question.

V. Les décrétales des papes contenues dans le *Corpus iuris canonici* ne fournissent pas de nouveaux renseignements sur la *définition* du privilège : Innocent III reprend celle de Gratien, dans un texte demeuré classique : « *Cum privilegium sit privata lex... nec esset privata, nisi aliquid specialiter indulgeret* (2). » Mais les Décrétales de Grégoire IX reconnaîtront un nouveau moyen de l'acquérir : la coutume même *contra ius*, si elle est *legitime praescripta*, et elles attribueront à la prescription tout au moins l'efficacité d'assurer des prérogatives analogues.

D'après la doctrine la plus généralement reçue, une coutume *praeter* ou *contra ius*, si elle accorde une faveur et s'écarte de la *ratio iuris*, n'est autre chose qu'un privilège. Or, si la coutume *praeter ius* était reconnue déjà antérieurement, celle qui est *contra ius* ne fut admise définitivement que par des décrétales d'Innocent III (3) et de Grégoire IX (4), à la condition qu'elle soit *legitime praescripta*. En admettant qu'une coutume raisonnable et légitimement prescrite déroge au droit général, Grégoire IX a reconnu, à côté des sources

(1) Lindner, *Die Lehre vom Privileg*, p. 49, 57 et 61. — (2) c. 25, X, de verborum significatione, V, 40. — (3) c. 8, X, de consuetudine, I, 4; c. 4, X, de postulatione praelatorum, I, 5; c. 4, X, de arbitris, I, 43; c. 3, X, de causa possessionis et proprietatis, II, 12; c. 25, X, de verborum significatione, V, 40. — (4) c. 11, X, de consuetudine, I, 4; c. 50, X, de electione et electi potestate, I, 6. Cfr Brie, *Die Lehre vom Gewohnheitsrecht*, I, Breslau, 1899, pp. 81-82.

déjà existantes, la loi et l'acte particulier du législateur, une nouvelle source de privilèges : la coutume (1).

En même temps, les Souverains Pontifes avaient déterminé l'effet de la prescription dans les privilèges. Alexandre III et Innocent III déclarent que ceux-ci peuvent se perdre par la prescription : le non usage ou l'usage contraire pendant un temps déterminé implique une renonciation tacite (2). De plus, d'après Innocent III (3), Honorius III (4) et Grégoire IX (4), la prescription — appelée parfois moins exactement coutume — permet d'acquérir les prérogatives que le droit ou les privilèges confèrent; son efficacité est telle qu'elle peut déroger à la loi. Les papes ne déclarent pas formellement que la prescription est une source des privilèges, ils disent que prescription et privilège peuvent

(1) Gratien, on le sait, admettait la coutume *praeter ius*, mais non la coutume *contra ius*, tout au moins s'il s'agissait de déroger à une loi déjà reçue par l'usage. Cfr c. 5, D. I; c. 4, D XI et Brie, *Die Lehre vom Gewohnheitsrecht*, I, pp. 78-80. Alexandre III condamne toute coutume contraire au droit (c. 4, X, de officio archidiaconi, I, 23; c. 2, X, de probationibus, II, 19; c. 8, X, de sententia et re iudicata, II, 27; c, 3, X, de donationibus, III, 24). Le pape Lucius III parle d'une manière plus hésitante (c. 8, X, de iudiciis, II, 1; c. 3, X, de fideiussoribus, III, 22). Innocent III et Grégoire IX ont fixé la doctrine. — (2) c. 6, (Alexandre III), c. 15, (Innocent III), X, de privilegiis et excessibus privilegiatorum. V. 33. — Les auteurs ne sont pas d'accord sur la portée de la première décrétale : permet-elle de renoncer à un privilège, purement et simplement, ou s'agit-il d'une prescription? Le pape Alexandre III, tout en affirmant le principe que chacun peut renoncer à son droit, parle en même temps d'un non usage du privilège pendant 30 ans, ce qui semble indiquer une prescription. Cfr R. Köstler, *Consuetudo legitime praescripta. Ein Beitrag zur Lehre vom Gewohnheitsrecht und vom Privileg*, dans *Zeitschrift der Savigny-Stiftung, Kanonistische Abteilung*, VIII, Weimar, 1918, p. 174. — (3) c. 13, X, de iudiciis, II, 1; c. 2, X, de capellis monachorum, III, 37. On discute la portée du c. 3, X, de causa possessionis et proprietatis, II, 12; cfr R. Köstler, *Consuetudo legitime praescripta*, *l. c.*, p. 177. — (4) c. 10, X, de officio archidiaconi, I, 23. — (4) c. 50, X, de electione et electi potestate, I, 6; c. 11, X, de consuetudine, I, 4.

produire les mêmes effets juridiques. Mais la doctrine presque unanime des auteurs a rangé la prescription parmi les moyens d'acquérir un véritable privilège, doctrine que le Code de droit canonique semble reprendre dans le canon 63 § 1. Vers la fin du XVIII^e^ siècle et pendant le XIX^e^ siècle, quelques auteurs ont vivement combattu cette théorie, comme nous allons le dire.

VI. Pour terminer cet aperçu historique, nous devons signaler trois controverses de date relativement récente. La première a trait au privilège acquis par prescription. Celui-ci, dit-on, ne peut-être considéré comme un véritable privilège, bien qu'il accorde les mêmes prérogatives. Tout privilège, en effet, suppose l'existence d'un droit particulier nouveau et special, objectif ou normatif, une règle du droit. Or, la prescription ne peut créer une règle de droit, elle n'accorde qu'un droit subjectif, basé sur le principe de droit commun, que la prescription attribue des prérogatives semblables à celles que le privilège accorde. Cette doctrine proposée au XVIII^e^ siècle par Schmier, Pichler et Zech (1), a été soutenue par des canonistes de renom du XIX^e^ siècle (2).

Une controverse semblable s'est élevée au sujet des privilèges *in Codice contenta*, et de ceux qui sont acquis par la coutume. Ce ne sont pas, dit-on, des privilèges, ou ils ne le sont qu'au sens large du mot : « *potius vim privilegii obtinent* ». C'est la doctrine proposée à la fin du XVIII^e^ siècle, pour les privilèges *intra Corpus iuris clausa*, par Zallinger (3),

(1) F. Schmier, *Iurisprudentia canonico civilis*, Salisburgi, 1716, L. I, tractatus I, de iure legali, cap. 8, n. 216 (alibi cap. 9, n. 82). V. Pichler, *Ius canonicum*, Augustae Vindelicorum, 1758, L. V, tit. 33, n. 10. Zech, *Praecognita iuris canonici*, Ingolstadii, 1756, n. 351. — (2) Schulte, *Das katholische Kirchenrecht*, Giessen, 1860, I, p. 153-155. P. Hinschius, *System des katholischen Kirchenrechts*, Berlin, 1883, III, p. 810. Scherer, *Handbuch des Kirchenrechtes*, Gratz, 1886, I, pp. 134-135 et 166. — (3) J. A. Zallinger, *Institutiones iuris ecclesiastici*, Augustae Vindelicorum, 1793, L. V, tit. 33, § 262 et 265.

admise par Schulte, Hinschius, Scherer, Aichner et par le cardinal d'Annibale (1) et appliquée par Schmier, Pichler, Schulte et Aichner aux privilèges acquis par la coutume (2).

§ 2. NOTION GÉNÉRALE DU PRIVILÈGE

Les auteurs sont d'accord sur la définition générale du privilège. Analysons la définition la plus explicite, celle de Schmalzgrueber : « *Lex privata speciale aliquod beneficium aut favorem contra vel praeter ius concedens* (3). »

I. Le privilège est essentiellement la concession d'une *faveur*. Le droit canonique n'appelle pas de ce nom un acte de l'autorité imposant une charge à son bénéficiaire, établissant une mesure d'exception contre lui : à ce point de vue, il s'écarte du droit Romain. D'après Gratien et le pape Innocent III, le privilège « INDULGET *quid speciale*, » ce qui ne peut s'entendre que d'une faveur. C'est la doctrine traditionnelle des commentateurs, que le Code de droit canonique vient confirmer, en statuant d'abord que nul n'est tenu d'user d'un privilège établi « *in sui dumtaxat favorem* » (can. 69); ensuite que celui-ci doit toujours s'interpréter de telle manière « *ut privilegio aucti aliquam ex* INDULGENTIA *concedentis videantur gratiam consecuti* » (can. 68). Ce n'est pas à dire, toutefois, que cette faveur ne puisse imposer des charges à d'autres que le privilégié : il y a des privilèges *aliis onerosa* (can. 76); voire même, à l'égard du bénéficiaire lui-même, ils peuvent n'être pas à titre absolument gratuit, il y a des *privilegia mixta* : c'est ainsi que le privilège *conventionale* peut imposer des obligations réciproques, que le

(1) F. SCHULTE, *Das katholische Kirchenrecht*, I, p. 22 et 141. P. HINSCHIUS, *System des katholischen Kirchenrechts*, III, p. 805 et ss.; SCHERER, *Handbuch des Kirchenrechtes*, I, p. 2, 11 et 165. AICHNER, *Compendium Iuris ecclesiastici*, 9e édit. Brixiae, 1900, p. 744. CARD. D'ANNIBALE, *Summula theologiae moralis*, 5e édit., Romae, 1908, I, n. 217 et 161. — (2) Voir ces auteurs, ll. cc., ci-dessus, note 1 et p. 12, note 1. — (3) SCHMALZGRUEBER, *Ius ecclesiasticum universum*, L. V, tit. 33, n. 2.

droit de patronage sur les bénéfices ecclésiastiques entraîne des charges (can. 1448).

II. La faveur accordée doit être *praeter vel contra ius commune*. L'acte est contraire au droit commun, lorsqu'il abroge, dans un cas déterminé, une disposition de la loi à laquelle le privilégié devrait se conformer, s'il n'en était exempt de par un titre spécial. Tel serait le cas d'un établissement ecclésiastique soumis en vertu de la loi commune à la juridiction de l'Évêque, qu'un privilège exempterait de cette autorité. La concession *praeter* ou *ultra ius* ne va à l'encontre d'aucune loi, mais accorde des droits que le législateur s'est réservés, ou que la loi commune n'accorde que dans des conditions que le privilégié ne remplit pas, sans toutefois les réserver, au sens strict du mot, à des catégories spéciales de personnes. Telle est la faculté d'ériger des Chemins de croix, de donner certaines bénédictions, de poser certains actes juridiques. Le droit ne défend pas de poser ces actes, il veut au contraire qu'ils soient posés, mais ils ne peuvent l'être soit par tous les inférieurs indifféremment, soit par une catégorie déterminée, sans une concession spéciale du législateur.

Comme nous l'avons déjà dit, des auteurs réservaient jadis le terme privilège aux concessions contraires au droit : tels sont Damasus, Goffredus de Trano, Bernard de Parme, l'Hostiensis, Jean Andreae (1) ; ils appelaient *beneficium* les concessions *praeter ius*. Mais cette manière de parler n'a pas prévalu, et le Code de droit canonique, suivant en cela la doctrine communément reçue, distingue les privilèges *contra et praeter ius* (can. 66, § 1).

La doctrine la plus généralement admise ne connaît pas de privilèges *secundum ius*. La question a été soulevée à propos de la Décrétale *Sicut Romana* (2), où il est question d'une

(1) Cfr LINDNER, *Die Lehre vom Privileg*, p. 20-22 ; SCHULTE, *Das katholische Kirchenrecht*, I, p. 143, note 12. — (2) C. 1, X, de rescriptis, I, 3. On ne peut tirer aucun argument en faveur de cette doctrine du c. 7,

concession générale conforme au droit commun. Innocent IV, dans son commentaire sur les Décrétales de Grégoire IX, contre l'avis général de ses contemporains, y voit un privilège, parce que « *plus solet timeri, quod specialiter iniungitur quam quod generaliter impetratur* (1). » D'après Schmalzgrueber, des concessions de ce genre, les *privilegia declarativa*, ne sont pas des privilèges proprement dits : elles contiennent une faveur spéciale : « *quia dantur ad maiorem securitatem, tollendamque dubitationem et scrupulos*(2). » Mais elles n'accordent aucun droit spécial, ce qui est essentiel. Nous ne pouvons donc pas ranger ces concessions parmi les privilèges, et spécialement leur appliquer le canon 68, qui veut que tout privilège accorde au bénéficiaire une grâce spéciale.

Toutefois, il faudrait voir un privilège véritable dans une concession *secundum ius*, si elle est faite à un titre nouveau, complètement indépendant du droit commun, titre qui conserverait sa valeur même si le droit commun était modifié en cette matière : il s'agirait alors de la constitution d'un droit spécial en faveur du privilégié, à raison du titre même sur sur lequel ce droit s'appuie, et conséquemment d'un privilège *praeter ius* (3).

III. La doctrine canonique définit enfin le privilège *lex privata*. C'est l'élément de la définition qui présente le plus d'obscurité.

Etymologiquement, le terme *lex privata* ou *privilegium* désigne une loi portée pour des particuliers, non pour la communauté ; Cicéron l'entendait ainsi. Mais le terme *lex* ne convient pas à une mesure prise pour des individus : on l'a donc appliqué à une mesure particulière, prise par le législa-

X, de procuratoribus, I, 38 ; cfr Schmalzgrueber, *Ius ecclesiasticum universum*, L. V, tit. 33, n. 10. — (1) Lindner, *Die Lehre vom Privileg*, p. 19. — (2) Schmalzgrueber, *Ius ecclesiasticum universum*, L. V, tit. 33, n. 10. — (3) Schulte, *Das katholische Kirchenrecht*, I, p. 142.

teur et contenant une règle spéciale de droit objectif. Quant au mot *privata*, il doit se prendre dans son sens absolu, par opposition à la règle commune. Le mot *privilegium* désigne donc premièrement et étymologiquement le *privilegium privatum*, une concession faite par un acte spécial du législateur *contra* ou *praeter ius commune* en faveur de particuliers. Cette concession est donc un privilège au sens *propre* du mot, puisque la définition lui convient adéquatement; mais il l'est aussi au sens *strict*, parce qu'aucun élément étranger à la définition ne vient s'y ajouter : juridiquement, il n'est que privilège. Il en sera autrement pour les autres espèces.

A l'exemple des juristes romains, les canonistes ont étendu la signification du mot, en l'appliquant à des mesures prises en faveur de catégories déterminées de personnes, considérées comme une partie de la communauté. Ici la *lex* est une loi, au sens propre du mot, mais le terme *privata* ne s'entend plus que dans un sens relatif, par rapport à l'ensemble de la communauté, dont les privilégiés constituent une partie. Le *ius singulare* ou privilège commun est donc privilège au sens *propre* du mot, puisqu'il répond à la définition : il établit un droit objectif spécial pour une catégorie de personnes ; mais il ne l'est qu'au sens *large* : un nouvel élément est venu s'ajouter, étranger au privilège au sens strict : cette faveur est en même temps une loi au sens propre du mot. Tel est le caractère des privilèges *intra Corpus iuris* ou *in Codice contenta*, et de ceux qui sont accordés par une loi particulière.

A la loi il faut assimiler la coutume. Si donc celle-ci réunit les autres conditions du privilège, elle constitue un *ius singulare*. Au même titre que la loi, certaines coutumes sont donc un privilège au sens *propre*, mais *large* du mot : elles sont en même temps privilège et coutume.

Enfin, la doctrine canonique a étendu la notion de privilège à certains droits acquis en vertu de la prescription. La prérogative qui en résulte est bien *privata*, et cela au sens

strict et absolu du mot : c'est un droit reconnu à des individus. Mais on n'y retrouve pas, croyons-nous, la notion de *lex*, celle d'un droit objectif nouveau, la prescription ne pouvant créer une nouvelle règle de droit. La difficulté semble avoir échappé à la plupart des canonistes ; elle est cependant bien réelle, comme nous espérons l'établir au § 5. Les auteurs, en général, ont supposé l'existence d'un droit objectif nouveau dans tout privilège, plutôt qu'ils ne l'ont déclaré expressément. Il n'en demeure pas moins vrai que la prescription ne peut être un privilège qu'*analogiquement*, puisque la définition ne lui convient que d'une manière analogique. Nous dirons que rien n'empêche d'interpréter ainsi le canon 63, § 1 du Code (1).

IV. Toutes les espèces de privilèges, dont parle le canon 63, § 1, le sont donc *au sens propre* du mot, si l'on excepte ceux qui sont acquis par prescription : ceux-ci ne le sont que dans *un sens analogique*. Mais seul le privilège individuel concédé par un acte particulier du législateur l'est *au sens strict* du mot : les autres ne le sont que dans *un sens large*, et conséquemment, *in odiosis*, on ne les comprendra pas sous cette dénomination ; par contre, ils seront régis par les

(1) Suivant la discipline actuelle, pour s'appliquer à toutes les espèces de privilèges, les mots *lex* et *privata* doivent se prendre dans des sens très différents. Un privilège *in Codice contentum* ou accordé par une loi particulière est une loi au sens propre du mot. Une coutume peut difficilement s'appeler loi, au sens ordinaire, bien qu'elle produise les mêmes effets. Un acte particulier du législateur n'est une loi que dans un sens impropre. Il n'y a aucune règle de droit nouvelle dans la prescription. — Le terme *privata* s'applique dans son sens propre aux privilèges accordés par un acte spécial du législateur et à ceux qui sont acquis par la prescription ; il prend un sens relatif, dans le privilège accordé par la loi générale ou particulière, celle-ci étant par définition un *praeceptum commune*, et dans le privilège coutumier, la coutume ne pouvant être introduite que par une communauté « *quae legis recipiendae saltem capax est* » (can. 26). Il reste toujours vrai, cependant, que le privilège introduit par la loi ou la coutume est privé en ce sens qu'il est porté pour une classe particulière de personnes. Cfr SUAREZ, *Tractatus de legibus*, L. VIII, cap. 1, n. 3.

dispositions concernant la loi, la coutume, la prescription, tout en jouissant des prérogatives favorables du privilège, autant que leur caractère propre le permet.

(*à suivre.*)

A. Van Hove,
professeur à l'Université de Louvain.

Expériences spirites

C'est du gros livre de M. P.-E. Cornillier qu'il s'agit (1). Publié l'an dernier, chez Alcan, considéré comme très sérieux par Maeterlinck, coûtant d'ailleurs, « majoration comprise », la somme respectable de 15 francs, ce volume semble destiné à produire un certain effet et à demeurer comme un document. Ne prétend-il pas nous montrer, avec preuves à l'appui, « *le développement d'un médium par* » *des forces nettement et clairement extérieures à lui-même,* » *son éducation par des... Esprits ayant vécu sur la terre,* » *incarnés dans la forme humaine, et continuant leur évo-* » *lution par delà la mort* » (p. 11-12. Les italiques sont de l'auteur).

Voilà qui est crâne. Nous savons ce qu'on nous promet. Il faut bien le dire, rien de tout cela ne tient debout. Nous ne voulons railler personne et les brocards que M. Cornillier attend avec résignation (p. 1) ne viendront pas de nous. La bonne foi de l'auteur est évidente, mais les expériences que son livre rapporte sont conduites en dépit de toute méthode. Les règles à suivre dans l'investigation des phénomènes psychiques ont été admirablement méconnues ; les

(1) *La survivance de l'âme et son évolution après la mort. Comptes-rendus d'expériences.* 1920. in-8°, 578 pages. M. Louis Lormel, rédacteur à la *Revue Spirite* et à la *Revue du Spiritisme*, collaborateur immédiat de M. Gabriel Delanne, appelle M. Cornillier « un des noms les plus marquants du spiritisme en France ». (Cf. Paul Henzé. *Les morts vivent-ils?* Paris, Renaissance du livre, p. 158.

résultats doivent être rejetés en bloc. Et pourtant la personne de l'écrivain, la bonté foncière de cet excellent artiste — car M. Cornillier est artiste peintre — attirent plus encore que la déférence, la sympathie du lecteur. On voudrait, comme les bourreaux au Moyen-Age, lui demander pardon avant de le toucher. Mais dans l'intérêt supérieur du public, certaines remarques — entièrement objectives — sont nécessaires. Nous allons nous permettre de les formuler, et si nous contristons un cœur droit, ce sera bien malgré nous.

L'histoire est simple : M. Cornillier a découvert fortuitement chez un de ses modèles d'atelier, la petite Reine, des aptitudes médiumniques dont il essaie de tirer parti. Du consentement de la jeune fille, il l'hypnotise, après quelques séances de typtologie plutôt insignifiantes. En trance, le médium répond aux questions et finit par se prétendre en communication avec un esprit supérieur, « très évolué » et nommé Vetellini. M. Cornillier ne doute pas de la réalité de ce Vetellini, mais il songe aux incrédules, et il demande avec une certaine insistance qu' « un être décédé, inconnu de lui et du médium, vienne donner des preuves d'identité vérifiables » (p. 55). A la 74e séance, la preuve n'est pas encore fournie, mais on l'annonce comme prochaine. Quelques essais peu convaincants sont tentés. A la 107e séance, Vetellini, parlant par la bouche du médium, comme toujours, déclare qu'il a amené avec lui deux Esprits de gens inconnus, morts dans des villes lointaines, et sur lesquels on donnera des renseignements.

Nous allons donc être servis (p. 541). Hélas! le même Vetellini avertit tout aussitôt l'honnête M. Cornillier que cette expérience — on ne sait trop pourquoi — compromettra gravement la santé du médium, aussitôt notre auteur abdique. Et — notez ce trait de naïveté charmante — « malgré les supplications du médium », qui veut le faire *revenir* sur sa décision, M. Cornillier ne cède pas, sentant que sa responsa-

bilité serait trop grande. Et puis, direz-vous? Et puis, plus rien ; le livre se termine là. C'est la 107e et dernière séance. Il eût été sage de ne rien écrire du tout, puisque l'expérience avait échoué ; il eût surtout été logique de réformer à l'aide de cette dernière page les affirmations de la première.

M. Cornillier n'y a pas songé, parce que c'est le *contenu* des révélations de petite Reine qui l'intéresse surtout. Il ne cherchait des preuves que pour les mécréants comme nous. Lui n'a jamais douté de la réalité de ces messages, et c'est peut-être ce qui explique l'incurie de sa méthode, cette persévérance touchante à négliger les précautions élémentaires, cette incapacité à percevoir le fil blanc dans les malices et ce soin de laisser la clef dans toutes les serrures.

Voyons ceci de plus près.

Première règle : renseigner complètement le lecteur sur l'état physique et moral du médium, sur ses tares et sur ses antécédents. De ce diagnostic il n'y a pas la moindre trace dans tout le volume. Nous devons attendre la 27e séance pour apprendre dans une parenthèse occasionnelle, que le père de petite Reine est alcoolique, qu'il y a chez elle des scènes violentes, qui l'impressionnent vivement (p. 121). Mais dans la conclusion elle redevient « un petit animal sain et bien constitué » sans tare aucune (p. 548). Elle est pourtant presque toujours souffrante (296, 241, 220, 102, 182, 184), agitée (239, 234), tout à fait malade (356, 328, 225), pâlie et amaigrie (541, 68), impressionnable à l'excès (368, 251, 180, 169), riant et pleurant à volonté, dirait-on, (208, 179, 120). Il ne faut pas être médecin pour reconnaître dans cette enfant, et à une époque de troubles physiologiques (101) un sujet à surveiller de très près.

Le bon M. Cornillier manque sans arrêt à cette *deuxième règle :* défiez-vous du médium, sans jamais le lui montrer.

Il est d'abord pour petite Reine d'une compassion paternelle. Même dans ses comptes-rendus elle reste la « pauvre

petite » (vg. : p. 68, 80, 81, 106, 107, 125, 205), elle fait pitié à voir (p. 241), et il accepte sans contrôle ses affirmations les plus contestables : Cette petite parisienne, qui est mariée et ne doit donc plus être dans l'enfance, décrit la fontaine de Carpeaux, « qu'elle n'a jamais vue », ajoute M. Cornillier (p. 132). On serait curieux de savoir où est la preuve de cette ignorance. Elle se transporte en esprit à Nantes, « qu'elle ne connaît pas » (p. 208), et M. Cornillier « s'émerveille » de l'entendre décrire les « petits bonnets « portés par les femmes dans les rues, des petites coiffes « blanches si drôles... et leurs cheveux tout tirés comme « ça » (ibid.). Quelle preuve d'authenticité, pense notre auteur! Comme si le costume des Bretonnes ne pouvait se voir qu'en Bretagne. Tous nos écoliers de village nous décrivent, avec beaucoup plus de précision, les chapeaux des Chinois ou les plumes des Peaux-Rouges. Est-ce que petite Reine n'a jamais jeté les yeux sur un journal illustré?

Toujours en sommeil hypnotique, elle part, avec quelques esprits, et elle survole Paris : elle tourne autour de Montmartre et domine le parc Monceau (p. 48), puis elle rentre vite dans son corps physique, « parce qu'il pleut » (p. 51), et M. Cornillier, enchanté, met une note au bas de la page : « Vérifié exact ». Elle part une seconde fois, « en corps fluidique », au-dessus de la Monnaie, mais « c'était mouillé partout; elle avait peur d'être trempée », ou bien elle craint de tomber dans la Seine (p. 46), ou d'être égarée par des esprits inférieurs, qui, paraît-il, foisonnent aux altitudes ordinaires, et qui sont de mauvais compagnons. « Séance de grand intérêt », écrit M. Cornillier (p. 47). La migraine au réveil, dit l'Esprit, est le signe qu'on s'est laissé entraîner dans des excursions aventureuses, en corps fluidique, pendant le sommeil. « Parfaitement juste », dit notre auteur, et il ajoute : « Il faudrait une sténographie complète de ces propos, ou « mieux encore un phonographe, donnant l'accent et l'émo-

« tion... » (p. 49). Rien ne le met en défiance. L'Esprit, très évolué, du mystérieux Vetellini, déclare qu'il a eu des maux de tête — M. Cornillier note ce précieux renseignement sur le régime des santés dans l'Astral. Un autre s'occupe là-bas de Bourse et de Banque — « très intéressant » ajoute notre auteur (p. 444). Ces esprits ont des opinions politiques, sociales, religieuses, qui sont encore pour eux des sujets de controverse (p. 203); ils ont même plus que des couleurs politiques, ils ont de vraies couleurs « optiques » : il y a les esprits gris, et les esprits bleus « plus individus que les gris » et des esprits blancs « plus individus encore que les bleus » (p. 198) et des esprits rouges, ou gris-bleuâtres (207). Ce bavardage puéril reste pour notre auteur une révélation précieuse. Il n'a « jamais douté de la réalité des visites en corps fluidique de petite Reine (200), et il élabore toute une théorie sur la coloration des effluves, la « substance bleue sortant à gauche, la rouge à droite » (p. 212).

On se fatiguerait à tout glaner : les esprits portant des chapeaux et des gilets de velours (184), et des faux-cols, et connaissant dans la vie astrale « des efforts physiques pénibles », sans éprouver de « fatigue » (202) (1).

Un seul mot encore sur ce chapitre : M. Cornillier a emmené petite Reine à Saint-Lunaire où il passe ses vacances, avec sa femme et une servante qui jalouse férocement le médium. On est installé depuis plusieurs semaines dans cette nouvelle demeure, et petite Reine qui souffre de la poitrine, demande en sommeil hypnotique du « sirop à la créosote », ordonné jadis à M. Cornillier par Vetellini (c'est-à-dire par petite Reine). Comment savait-elle, s'écrie notre

(1) A propos des « expériences » de Sir Olivier Lodge, dont nous avons parlé ici même, M. Cornillier a publié une brochure complémentaire sur *les conditions de la vie post mortem*. On y voit que les esprits s'habillent chez nos tailleurs.

auteur, que ce sirop était dans une malle au grenier? (p. 414 note). Tout simplement parce que le juste — et vous en êtes, M. Cornillier — parce que le juste, comme disaient les vieux Grecs, habite une maison de verre, et parce que les femmes aiment à fureter.

Troisième règle. Donner au lecteur des procès-verbaux fidèles, matériellement fidèles, de toutes les séances.

L'ouvrage dont nous parlons n'en contient pas un seul. Tout a été résumé, arrangé, égalisé, échenillé. En bonne critique de pareils documents sont considérés comme non avenus. Les rapports sont incomplets (p. 218, 286). Il y a une note astronomique sur le soleil, dictée par Vetellini et qui promettait d'être réjouissante. On ne nous en donne que quelques mots : « le soleil, terre en formation, inhabitable actuellement, dont la chaleur et la lumière proviennent du... gaz ». Grand Dieu que tout ceci est neuf! Et puisque petite Reine n'est jamais allée dans le soleil, il faudra bien conclure que Vetellini, l'astral, existe et la renseigne... Les rapports ne sont pas seulement incomplets, ils sont « triturés », nous n'osons dire truqués (p. 164, 255, 295, 568, 569). « Je demande au Maître (Vetellini) de me « laisser faire une sorte de récapitulation de l'enseignement « transmis *de façon à éliminer les contradictions ou les* « *erreurs* provenant soit du médium, soit de ma rédaction. « Il approuve » (p. 295). Il est bien bon vraiment, mais nous n'y trouvons point notre compte, et pareil procédé est la mort de toute discipline historique. On a suffisamment reproché à Platon d'avoir « arrangé » Socrate. Vetellini aurait pu s'en souvenir.

Quatrième règle. Ne jamais manifester aucun sentiment au sujet des réponses reçues, ni pendant ni après la séance. Kenyon, l'égyptologue connu, dans un admirable petit manuel : « *How to observe in archaeology* » note judicieusement que chaque fois qu'on traite avec un marchand, ou

même avec un ouvrier de fouilles, il faut paraître entièrement *unconcerned*, impassible et indifférent. On sait que les fameux chevaux d'Elberfeld, le *Klugehans* de Von Osten entre autres, se guidaient, pour découvrir les résultats arithmétiques, sur l'expression de physionomie des interrogateurs. M. Cornillier, dans sa candeur honnête, ignore tout de ces ruses élémentaires, qui sont l'A. B. C. du métier. Il montre sa joie quand la réponse est conforme à ce qu'il attend (p. 116, 393), il crie bravo (p. 173, 174), ou il s'indigne (p. 295), il discute (p. 110), il encourage (p. 448), il épilogue (p. 118), il propose des solutions conciliantes (p. 440, 451), il suggère lui-même le mot décisif (p. 440), bref, sans le savoir, c'est lui qui dirige et instruit son médium.

Quand on a dû, par profession, interroger des candidats aux examens, on sait de quelle finesse la plupart sont doués à ces moments critiques pour deviner la réponse dans le tour même de la question et pour apercevoir sur le visage du professeur, comme sur une boussole marine, la direction de l'aiguille aimantée : un simple froncement de sourcils, un plissement des lèvres, et ils auront tôt fait de rectifier l'orientation de leurs discours.

Et dans le cas spécial de M. Cornillier, ce qui augmente notre inquiétude, c'est la fragilité des indices qui lui font croire que son médium est en transe, dépersonnalisé. Une simple altération de la voix, dans une conversation jusque-là normale, une expression de physionomie qui change, et M. Cornillier de conclure : ce n'est plus petite Reine qui parle, c'est Vetellini. Le lecteur est malheureusement plus exigeant, et ce n'est pas lui qui a tort (p. 31, p. 179).

Cinquième règle. Ne jamais dire d'avance ce qu'on désire obtenir d'une expérience ou d'un interrogatoire. On sait que Boucher de Perthes, le fondateur de la préhistoire, avait eu l'idée de déclarer à ses ouvriers que les beaux instruments

amygdaloïdes, les haches en silex taillé, ne lui suffisaient plus et qu'il serait enchanté qu'on découvrît dans les alluvions de la Somme des ossements humains. Peu de temps après, des terrassiers lui apportaient la mâchoire humaine de Moulin-Quignon.... et la pièce, intrinsèquement inattaquable, restera considérée comme suspecte et non-avenue pour les archéologues. Cette histoire n'est pas la seule.

Ici encore l'impassibilité et le mutisme sont les premières qualités du bon observateur. M. Cornillier ne s'en doute pas. Une certaine Fernande Raymond, que petite Reine a connue, paraît-il, dans sa jeunesse, vient communiquer « en esprit » avec elle. Elle déclare qu'elle s'est jetée dans le Rhône à Bordeaux. M. Cornillier fait remarquer au médium que le Rhône et Bordeaux ne vont pas bien ensemble. Alors « un « petit colloque s'engage entre Reine et Fernande. J'entends « Reine qui s'excuse... puis se retournant vers moi, elle me « dit que c'est elle qui a mal compris, mal entendu. Ce « n'était pas Rhône mais Garonne... » Fernande a passé sa dernière nuit à Bordeaux à l'Hôtel de la Gare (p. 30). Or Bordeaux est peut-être la seule ville de France qui n'ait pas un seul Hôtel de la Gare. L'administration des postes s'est chargée de le faire savoir à M. Cornillier en lui retournant la lettre qu'il avait expédiée à cette adresse.

Autre affaire : il déclare à Reine, alors en légère hypnose, (171) qu'il veut faire le portrait du fameux Vetellini d'après les descriptions que le médium lui a données plusieurs fois. Deux jours plus tard, Reine, entrant dans l'atelier et se trouvant subitement en présence de la toile, montra une surprise ébahie, et déclara : C'est Vetellini! Et cette divination semble à M. Cornillier tout à fait merveilleuse et probante. « J'étais à peu près aussi étonné qu'elle! » (p. 179).

Il lui dit qu'elle doit se rendre « en corps fluidique » au musée égyptien du Louvre « dont elle ignore l'existence » (p. 297); il lui indique même l'itinéraire. Elle y voit « des

pierres, des statues, des tombeaux », et dans la troisième salle, à l'étage, « la momie à sa place exacte » (ibid). « Elle perçoit dans ce cadavre... une vitalité persistante et croit probable que l'Esprit est toujours relié à ce corps ». Mais, si nos souvenirs sont exacts, la troisième salle égyptienne, à l'étage, est celle du fameux Scribe accroupi, de Sakkâra, et il n'y a, du côté des fenêtres, que des *étuis* et des *cartonnages* de momies. M. Cornillier aura sans doute par ses questions fourni, comme toujours, à son médium les éléments de la réponse.

Sixième règle. Ne jamais lâcher le médium quand il se coupe ou s'embarrasse dans ses réponses. Cette cruauté froide répugne à notre excellent auteur; mais quand on se laisse attendrir par les cris des patients, il faut renoncer à être chirurgien. Petite Reine use d'une industrie naïve et bien féminine pour replâtrer ses erreurs. Elle feint de croire que c'est l'Esprit qui « a mal dit », ou qui l'a trompée sciemment; elle boude; elle déclare à l'Esprit que M. Cornillier désormais ne croira plus à rien. Ce sont des « scènes du plus haut intérêt » et « si vivantes qu'elles doivent être vraies ». Pas un seul instant, le doute n'effleure même la conscience de notre brave artiste. S'il avait entendu Sarah Bernhardt déclamer :

« Wagram, je comprends tout, je suis expiatoire »

il aurait juré que cette femme était bien le fils du grand Empereur.

Pendant une séance à Saint-Lunaire, le 25 juillet, Reine déclare : « Magnétisez-moi un peu plus. Il y a quelque chose là que je ressens, sans arriver à voir, un Esprit peut-être ». (p. 367). On lui fait de nouvelles passes. Faute grave de méthode; et qui nous montre que le médium sait parfaitement qu'il dort — contrairement à ce que M. Cornillier nous a déclaré (p. 13).

Reine annonce qu'elle va faire venir un musicien, l'esprit

de Méhul, mais plus tard, quand on sera rentré à Paris.

Nouvelle erreur de méthode : ce que le médium annonce, il peut évidemment le préparer tout à l'aise, et n'importe quel dictionnaire, n'importe quelle brochure, un simple revers de cahier d'écolier, un bout de journal lui auront fourni les renseignements biographiques. C'est d'ailleurs ce qui se produit. M. Cornillier seul n'en voit rien. Le 10 novembre à Paris, Reine, toujours en hypnose (une hypnose bien singulière : p. 430) parle encore de Méhul, et du Jugement de Pâris, et *demande* à M. Cornillier, *qui répond ingénument* ce que veulent dire ces mots. Elle annonce que vendredi on donnera tous les détails voulus sur Méhul. Et une semaine après, Reine annonce que Méhul est né à Givet en 1763, et qu'il est mort en 1817, et raconte ce qu'une notice populaire peut révéler au premier venu. M. Cornillier interroge : quel était votre maître? Reine s'énerve, feint de ne pas entendre la réponse de l'Esprit. M. Cornillier « va renoncer à continuer » (p. 440) tellement le médium est agité ; puis il *propose* lui-même : Kreutzer, qui est accepté comme réponse par Reine. Et Glück? « Il avait beaucoup de bon, mais je fais des réserves. » « Etiez-vous marié? aviez-vous des enfants? » — « Ah! ça, ça m'agace. » Et Méhul s'enfuit, disant qu'il reviendra à une autre séance, accompagné de Kreutzer, pour tout expliquer.

La semaine suivante, c'est Glück qui est devenu le professeur de Méhul. L'Esprit s'était donc trompé. Ce qui suit mérite d'être cité. C'est toute la méthode Cornillier en action : « En cherchant à comprendre la cause de l'erreur, je provo-« que une scène indescriptible. Evidemment Méhul doit « accuser Reine d'avoir mal transmis, car, elle se défend « comme un diable. Redressée, frémissante de colère, elle « réplique : « C'est ta faute à toi. Oui, oui, tu as bien com-« muniqué comme ça. » Mais il rispote vertement et Reine, « en rage, prend Vetellini à témoin. Vetellini lui donne tort.

« Alors, brusquement, elle se rejette dans le fauteuil, tour-
« nant le dos à ses contradicteurs. Elle boude... »

« Quelques instants d'attente... Puis, elle se relève et
« s'explique avec eux... Bon..., bon... elle dira alors que
« c'est elle qui a commis l'erreur. Elle se penche vers moi :
« Eh bien, c'est moi qui ai mal transmis. Mais comment voulez-
« vous?... (Sa rage la reprend). Il ne se donne pas la peine
« de parler! Je ne le comprends qu'à moitié! c'est trop
« difficile aussi! »

« Le calme revient... et le point est fixé : C'est bien Glück
« qui a été le maître. Les réserves faites par Méhul à son
« sujet étaient relatives à l'homme et non à ses œuvres. »
(p. 449). Les scènes recommencent à la page suivante à propos de certains français, contemporains de la grande Révolution et qui « sont morts en soixante-dix » pendant la guerre franco-allemande!... Visiblement la chronologie de petite Reine est défectueuse; mais M. Cornillier rectifie et explique : ces français sont morts une première fois pendant l'époque révolutionnaire, et ils se sont réincarnés à temps pour recevoir les balles prussiennes en 1870. C'est ce qui est « finale-
ment » établi (p. 451) mais Reine est « énervée » « furieuse »
« épuisée », et on doit la consoler.

Tout le reste est à l'avenant. Les prédictions de l'enfant sont pitoyables ou grotesques : il y aura des accidents de chemin de fer; (p. 525) la France finira dans les convulsions intestines, (p. 94) Poincaré mourra avant 1913 (p. 162, 480).

La doctrine est un mélange de Kardécisme, suggéré au médium par M. Cornillier, et d'enfantillages, où on retrouve la part propre de petite Reine. Dieu est, paraît-il, un vieux mot, un peu lourd et trop concret, bon pour la foule. Les savants, les Esprits Supérieurs, ces « astraux » qui font de la philosophie un corps fluidique (p. 299), ont trouvé à Dieu des équivalents moins grossiers. Ils ne disent plus Dieu, mais

« *la main.* » Il paraît que c'est moins concret et plus intelligent (p. 248, 295, 299).

Les biologistes trouveront des pages bien réjouissantes sur l'embryologie : science qui a toujours fort préoccupé nos spirites. Il est dommage qu'on ne puisse rien en citer dans cette Revue.

Les philosophes et les psychologues apprécieront aussi cette mathématique de la liberté formulée à la manière d'Euclide : « une moitié de la vie est dominée par la Fatalité, un quart « appartient au libre arbitre ; un quart à l'influence modifica- « trice des Esprits » (300). C'est un peu comme l'invalide qui avait été blessé en deux endroits : une fois à la jambe gauche et une fois à Marengo.

Faut-il continuer ?... faut-il même conclure ?

Il y a un siècle on se moquait volontiers des « croyants » — c'étaient les catholiques — et les sceptiques voltairiens les trouvaient bien naïfs.

Pour peu que le spiritisme fasse encore du progrès, les catholiques se verront en butte à une accusation tout opposée : on leur reprochera d'être trop exigeants sur la preuve et de ne pas croire « avec les simples ».

C'est d'ailleurs le propre de la vérité, se trouvant à distance égale de toutes les erreurs, d'attirer sur elle des griefs contraires et d'être attaquée des deux côtés. Respecter l'intelligence est le premier des devoirs. Nos catholiques sauront le remplir.

Pierre CHARLES, S. J.

Consultation

La prière « aux intentions du Souverain Pontife ».

Une condition souvent requise pour gagner l'indulgence plénière est la récitation de quelques prières aux intentions du Souverain Pontife. Quand le document de concession ne détermine rien sur la quantité ou la formule de ces prières,

comme c'est souvent le cas (1), suffit-il, pour gagner pleinement l'indulgence, de réciter n'importe quelle prière?

1. La S. Congrégation des indulgences, interrogée à ce sujet, ne s'est jamais prononcée. On lui avait posé la question : « *An sufficiant quinque* Pater *et* Ave quae recitari solent ad adimplendam summi Pontificis intentionem, quando praescriptum est, ut visitetur ecclesia vel altare, ibique fundantur preces, quemadmodum ex. gr. pro lucranda indulgentia plenaria praescriptum est associatis operi Propagationis fidei? » Voici la réponse : « Preces requisitae in indulgentiarum concessionibus ad adimplendam Summi Pontificis intentionem sunt ad uniuscuiusque libitum, nisi peculiariter assignentur (2). »

« Ad libitum » : le sens est clair s'il s'agit de la formule. Peut-on en dire autant s'il s'agit de la quantité?

2. Si la coutume est un excellent interprète des lois, et s'il faut croire que dans leurs prescriptions et leurs concessions de privilèges, les Souverains Pontifes tiennent compte, des usages et des opinions autorisées, on peut affirmer, sans crainte de se tromper, que toute prière vocale équivalente à cinq *Pater* et *Ave* satisfait à la condition posée « prier aux intentions du Souverain Pontife ». En effet, réciter cinq *Pater* et *Ave*, à ces intentions, est un usage extrêmement répandu, dès le 17e siècle, sur l'avis de plusieurs moralistes et approuvé par S. Alphonse (*Th. mor.* VI, tr. 4. n. 538, 9. X).

3. Peut-on aller plus loin et dire que n'importe quelle prière vocale suffit, p. ex. un *Pater* et un *Ave*?

Théodore du S. Esprit, O. C. D. (3), qui fait autorité en la matière, l'affirme sans hésiter. Dans les prières imposées pour gagner des indulgences, dit-il, il faut avoir davantage égard à

(1) P. ex. après la prière « O bon et très doux Jésus ». L'indication dans certaines éditions du Bréviaire, ne constitue pas une modification authentique de la concession primitive. — (2) *Decret. auth.* n. 291. — (3) *De indulgentiis*, ch. XI, a. 2, 3°.

la ferveur et à la dévotion qu'à la quantité. Il appuie son opinion sur l'autorité de SUAREZ (1), de BONACINA (2), de FILLIUCIUS (3) et sur celle de S. FRANÇOIS DE SALES (4) qu' « un seul *Pater* dit avec sentiment, vaut mieux que plusieurs récités vitement et avec précipitation ». A condition de prendre la réponse tout entière, il semble qu'on puisse l'accepter comme une condition sûre. En d'autres termes, le fidèle qui récite une prière assez courte, mais avec un grand respect, un sincère désir d'obtenir les grâces demandées, une réelle ferveur, offre à Dieu pour les intentions du Souverain Pontife une invocation aussi efficace, toutes choses égales d'ailleurs, que la prière plus longue d'un chrétien moins attentif, moins respectueux, moins fervent.

Pour justifier les opinions proposées, il faut analyser davantage la nature des indulgences et des motifs pour lesquels le Souverain Pontife les concède.

C'est ce qu'ont fait, entre autres, NAVARRUS (5) et SUAREZ (l. c.), que plusieurs auteurs copient, résument ou citent mal à propos.

SUAREZ remarque très justement qu'il ne doit y avoir aucune proportion entre la valeur satisfactoire de l'œuvre prescrite et la remise de peines concédée. Celle-ci n'est pas la conséquence de celle-là. Par l'indulgence, le Pape dispose directement du trésor de mérites mis à la disposition de l'Église. Les exercices de piété, les œuvres de miséricorde ou de pénitence prescrits ne sont qu'une *condition* pour avoir part au privilège. *Directement* et *par elle-même*, la ferveur avec laquelle l'œuvre prescrite est accomplie, ne contribue

(1) *De Sacram.*, II, disp. 52, sect. 8, n° 5. — (2) *Theol. mor.* VI, q. 1. p. 5, n. 19. Bonacina ne se pose la question que pour la quantité de l'aumône, non des prières. — (3) *Moral. Quaest.* tr. 8, c. 6, n. 164-165. Cet auteur copie Suarez, en le résumant un peu. — (4) *Introduction à la vie dévote*, p. II, ch. 5. — (5) *Commentarius de iobelaeo* (sic) *et indulgentiis omnibus*, Notab. 15.

pas non plus à gagner plus pleinement l'indulgence. Celle-ci requiert seulement dans le fidèle l'état de grâce et le repentir du péché, dont la peine doit être remise. Reste donc comme condition unique l'accomplissement de l'œuvre imposée, une visite, une aumône, une prière. Dès lors, sauf détermination explicite, toute visite, toute aumône, toute prière doit suffire.

Mais cette conclusion fait abstraction d'un autre principe, que SUAREZ n'a point négligé et qui est longuement justifié par NAVARRUS (l. c.). Le Souverain Pontife ne peut disposer du trésor des indulgences d'une manière arbitraire. Le pouvoir de remettre les peines dues au péché, comme tout autre pouvoir, lui est conféré *ad aedificationem, non ad destructionem*. Il faut donc que l'acte de religion, de pénitence ou de miséricorde accompli par le fidèle soit un motif suffisant de lui accorder une indulgence. Dans ce sens, mais dans ce sens seulement, il doit y avoir entre l'étendue de l'indulgence et l'importance des actes accomplis par les fidèles une certaine proportion. Il serait déraisonnable d'accorder une indulgence plénière pour la récitation d'une prière quelconque. Mais, dira-t-on, cette prière a été précédée de la réception des Sacrements de Pénitence et d'Eucharistie. Sans doute. Il reste qu'après avoir reçu une fois ces sacrements, on peut gagner autant d'indulgences plénières qu'on accomplit de pratiques pour lesquelles elles sont concédées. Ces pratiques doivent donc, chacune, représenter un motif raisonnable d'accorder une remise importante ou totale des peines dues pour les péchés.

C'est ici qu'interviennent, comme facteurs importants, la dévotion et la ferveur avec lesquelles un fidèle s'acquitte de l'œuvre imposée. Si l'on peut dire qu'un *Pater* et un *Ave*, récités avec une attention et un soin médiocres ne peuvent être un motif suffisant d'accorder une indulgence plénière, il n'en va pas de même d'une prière aussi courte, mais récitée avec un respect, une dévotion, un soin particuliers. En effet,

la valeur impétratoire de la prière tient, en partie, aux dispositions du suppliant. NAVARRUS, plus sévère, et SUAREZ, moins exigeant, s'accordent sur ce point. THÉODORE DU S. ESPRIT (l. c.), qui semble plus bienveillant encore, ajoute une considération qui n'est point sans valeur. Tout en concédant qu'un *Pater* et un *Ave* ne sont point, par eux-mêmes un motif suffisant de concéder une indulgence plénière, il remarque judicieusement que la concession peut se justifier pleinement par l'intention de provoquer, en faveur des intentions pontificales, l'offrande d'une prière, courte peut-être, mais qui sera répétée par un très grand nombre de fidèles. Cet ensemble de supplications, dont le Saint Père peut attendre un grand fruit, est un motif très appréciable d'accorder une indulgence plénière à chacun de ceux qui contribueront par leur prière à obtenir la grâce désirée.

4. De ces considérations se dégagent plusieurs conclusions pratiques : 1° la nécessité d'attirer l'attention des fidèles sur les conditions vraiment nécessaires au gain des indulgences ; 2° l'avantage qui résulterait, pour la Sainte Église et pour chaque fidèle de la substitution, au moins partielle, d'autres prières aux cinq *Pater* et *Ave*.

Pourquoi ne pas offrir parfois, aux intentions du S. Pontife, la récitation de ces belles prières qui produiraient dans l'âme une intention plus actuelle et y accroîtraient la pureté, la dévotion, les saints désirs, p. ex. le *Veni Sancte Spiritus*, l'acte de charité, la formule des vœux de religion, l'*Anima Christi*, la consécration du genre humain au Sacré Cœur de Jésus, la prière de S. François Xavier pour le salut des infidèles : *O Dieu éternel*, etc? Ajoutée à la récitation d'un *Pater* et d'un *Ave*, l'une ou l'autre de ces prières aiderait à mieux percevoir le vrai sens de l'admirable oraison dominicale et de la si suave salutation angélique. 3° En variant leurs prières aux intentions du Souverain Pontife, les fidèles trouveraient plus de facilité à prier plusieurs fois par jour à ces

intentions et gagneraient ainsi, à certains jours de fête, plusieurs indulgences.

5. La question examinée brièvement dans cette note, était déjà amorcée dans S. Thomas (1).

Dans son commentaire sur les Sentences, le Docteur angélique fut amené à résoudre le doute suivant. Quand une indulgence est accordée pour une visite d'église, le fidèle qui habite à quelques mètres du temple gagne-t-il cette indulgence aussi pleinement que le pèlerin, auquel cette visite impose les fatigues d'un long voyage? Il répondait affirmativement, parce que l'indulgence n'est pas proportionnée à la peine du fidèle ou à la valeur satisfactoire de l'œuvre accomplie mais aux mérites dont le Pape dispose.

Une autre question touche de plus près la nôtre : Quelle aumône doit-on faire pour gagner l'indulgence, accordée à ceux qui donneront « un secours à la fabrique d'une église, etc.? » — Ces mots « un secours » permettaient une distinction. Personne ne dira qu'un riche donne « un secours », s'il se contente d'une obole sans aucune proportion avec sa fortune ; il faut donc que l'aumône, *dans ce cas*, soit proportionnée aux moyens de celui qui la fait.

Une assertion de BONIFACE VIII dans la décrétale *Antiquorum* (2) vint compliquer le problème. Ce Pape accordait une indulgence plénière aux Romains qui visiteraient trente fois, à des jours différents, les Basiliques des apôtres S. Pierre et S. Paul, et aux étrangers qui feraient cette visite quinze fois, dans les mêmes conditions.

La Décrétale continue en ces termes : « Unusquisque tamen plus merebitur et indulgentiam efficacius consequetur, quo Basilicas ipsas amplius et devotius frequentabit. » Les mots « efficacius consequetur » causèrent à plusieurs glossateurs bien de l'embarras. Si quinze ou trente visites, pieusement

(1) In IV D. 20, q. 1, a. 3, q. 2, ad 3^{um}, ad 4^{um}. — (2) C. 1, *de Paenit. et remissionibus*, V, IX in Extrav. comm.

faites, faisaient gagner l'indulgence plénière, comment pouvait-on la gagner plus pleinement par un plus grand nombre de visites ou une ferveur plus grande dans sa prière?

Ce texte et celui de S. Thomas sont l'origine des considérations développées ci-dessus. Discuter avec NAVARRUS et SUAREZ l'affirmation de Boniface VIII nous entraînerait hors des limites d'une *Note* déjà trop longue.

J. CREUSEN, S. J.

Actes du Saint-Siège

ACTES DU SOUVERAIN PONTIFE

Bref de S. S. Benoît XV enrichissant d'indulgences la confrérie de N.-D. de la bonne mort, 31 mai 1921. (*A. A. S.*, t. XIII, p. 342.)

Outre la concession de précieuses indulgences, ce bref contient un exposé de doctrines fort utiles à rappeler sur la *persévérance finale*, la *valeur du S. Sacrifice*, l'*application du fruit de la messe* plus profitable encore aux vivants qu'aux défunts, l'*administration de l'Extrême-Onction* dès les PREMIÈRES menaces de la mort.

Sodalitati Nostrae Dominae a Bona Morte haec haud mediocris, praeter alias, tribuenda laus est, quod, instituto ipsa suo, extremum illud temporis momentum, quo aeterna animae sors periclitatur, in memoriam hominum redigat, iisque continenter suadeat, magnum opus esse atque arduum in Dei gratia ad obitum usque perseverare, eaque de re, quemadmodum Tridentinum docet, *tametsi in Dei auxilio firmissimam spem collocare et reponere omnes debent, neminem sibi certi aliquid absoluta certitudine polliceri* posse; propterea Paulum Apos tolum edixisse, cum timore et tremore salutem esse nobis operandam. Quamvis autem *magnum* perseverantiae et sanctae in osculo Christi mortis *donum* iusto iure mereri nequeamus, cum gratuito detur, *suppliciter* tamen, teste Augustino, illud *emereri potest*, modo ut a Patre in nomine Christi talibus

exposcatur obsecrationibus, quales Christus ipse certe auditum iri promisit. Quas quidem preces si, cum vitae christianae exercitatione coniunctas, sine ulla temporis intermissione feramus, consecuturum sine dubio, Dei misericordiâ, est, ut *in fide stabiles et in opere efficaces* inveniri, *ac demum* post *vitae huius varietates ad salutis portum pervenire* mereamur; cum *facienti quod in se est, Deus non deneget gratiam....*

Valeur spéciale du S. Sacrifice de la messe. Verum ad gratiam eiusmodi assequendam cum preces eo plus valeant, quo excellentiores sunt, liquet, quas Christus ipse, Mediator ac Sacerdos, in augusto Missae sacrificio, Patri obsecrationes adhibet, eas esse prorsus perfectas et gratas, ideoque omnium efficacissimas. Fideles igitur, qui pretiosum sibi spondere decessum tutumque reddere velint, quidni Sacrum ad hanc mentem fieri iubeant, cum in altari Christus sit *semper vivens ad interpellandum pro nobis*, ibique *thronum gratiae* constituerit, ad quem *adeamus cum fiducia ut misericordiam consequamur et gratiam inveniamus in auxilio opportuno!* Praeterquam enim quod, ut Tridentini verbis utamur, *sacrificii oblatione placatus Dominus, gratiam et donum poenitentiae concedens, crimina ei peccata etiam ingentia dimittit*, poenasque culpae expiandae debitas condonat, solutionis pretium ex immenso satisfactionum Christi cumulo depromens, per ipsam praeterea Sacri litationem subsidia ea omnia impetrare licet necessaria atque opportuna, quibus non modo maculas devitemus conceptasque eluamus, sed etiam in Dei gratia amicitiaque sic perstemus ut mortem iustorem obeamus.

Mieux vaut faire célébrer des messes de son vivant. In quo considerandum praecipue est, fructus, qui ex Sacro percipiuntur, hominibus longe uberius vivis prodesse quam vita functis, cum iis, bene animatis ac dispositis, magis directo, certius atque abundantius, quam his, applicentur : unde efficitur, ut, cum perseverantiae dono, queamus nobis facultatem adhuc vivis comparare cum placandae Dei iustitiae, tum poenae, quae nos in Purgatorio igni maneret, vel tollendae omnino vel valde saltem imminuendae. Quodsi satis multi, obliviosi atque ingrati homines, id committere consueverunt,

ut ad animas eorum piandas, quos habere carissimos videbantur, augustum offerri Sacrificium neglegant, sunt quidem maiore numero, qui, gravi cum spiritualium utilitatum iactura, illud ignorent, profuturum sibi multo magis Missae sacrificium quod, se vivis, ipsimet, quam quod in ipsorum levamen defunctorum heredes, propinqui vel amici perlitari iusserint....

Concession d'indulgences : Audito dilecto filio Nostro Cardinali Poenitentiario Maiore, omnibus ac singulis fidelibus Sodalitati Nostrae Dominae a Bona Morte tam adscriptis quam in posterum adscribendis, qui preculam *Pater Sancte*, ad exemplar Litteris hisce Nostris subiectum et in tabulario Cancellariae Brevium Apostolicorum asservandum, quovis idiomate, dummodo versio sit fidelis, recitaverint, indulgentiam quingentorum dierum *toties quoties* lucrandam concedimus; septem vero annorum totidemque quadragenarum, quotiescumque, Sacrum audiendo, eandem preculam effuderint; plenariam semel in hebdomada lucrandam, si, eadem oblationis formula cotidie recitata, sacramentis refecti Missae sacrificio semel diebus ferialibus adstiterint; item plenariam, usitatis condicionibus, quocumque die Sacrum, secundum intentiones in ea ipsa oblationis formula relatas, perlitandum curaverint. Praeterea, ut omnibus et singulis fidelibus in eandem Sodalitatem tam adscitis quam in posterum adsciscendis indulgentiam plenariam usitatis condicionibus, quovis anno, die xxxi mensis maii, festo beatae Mariae Virginis Mediatricis omnium gratiarum, et sabbato post festum Ssmi Cordis Iesu, quo sabbato festum peragitur Purissimi Cordis B. M. V., lucrari liceat, misericorditer damus. Denique iisdem omnibus sodalibus fas esto plenariis ac partialibus indulgentiis, quas largiti sumus, vita functorum labes poenasque expiare.

L'Apostolat de la bonne mort : faire administrer les sacrements dès que le péril de mort se manifeste. Interea in spem bonam laetamque erigimur fore, ut in Sodalitatem istam, per terrarum orbem late propagatam, christifideles cotidie plures cooptari se velint, non solum ut gratiis ab Apostolica Sede conlatis fruantur, verum etiam ut *bonae mortis apostolatum* ad Sodalitatis leges exerceant, id omni virium

contentione efficiendo, ut qui in discrimine ultimo versantur, sacri Viatici et extremae Unctionis susceptionem ne eo usque remorentur cum sensum amissuri iam sunt, sed, contra, quemadmodum Ecclesia docet ac praecipit, iis roborentur Sacramentis vixdum, ingravescente morbo, prudens fiat de periculo mortis iudicium : qui ceterum apostolatus, sodalibus ipsis proximisque tam fructuosus, non sine peculiari divinae Providentiae consilio, videtur hisce temporibus eo celerius copiosiusque florescere ac vigere, quo magis oportet homines mansuras animi utilitates quaerere atque impensius saluberrimam mortis cogitationem secum agitare. Quo in genere sodales rem facturi sunt omni laude et caelesti remuneratione dignam, si, ad propositum quod supra dicendo adumbravimus, incruentum altaris Sacrificium creberrime curent peragendum, ut Redemptionis opus in socordibus vel impiis hominibus efficienter perpetuoque compleatur, aeternamque omnes, quoad fieri potest, salutem assequantur, cum pro omnibus divinum Iesus Christus sanguinem, animae suae prodigus, effuderit...

Precula et oblationis formula
ad gratiam bonae mortis impetrandam.

Pater sancte, omnes et singulas Missas in universa Ecclesia hodie celebratas aut celebrandas tibi offero, ut per Iesu Filii tui sanguinem, beatae Mariae Virginis sub Cruce Perdolentis intercessione, iustis magnum perseverantiae donum, peccatoribus perfectae conversionis gratiam, et omnibus christifidelibus, praesertim mihi, propinquis et piae Sodalitati adscriptis, extremo vitae tempore, sacri Viatici refectionem, sancti olei Unctionem et pretiosam in conspectu tuo mortem elargiri digneris. Per eundem Christum Dominum nostrum. Amen.

« **Mandatum** » **général permettant une fois pour toutes, aux Ordinaires de bénir les abbés de l'ordre de S. Benoît,** 19 juin 1921. (*A. A. S.*, t. XIII, p. 416.)

BENEDICTUS PP. XV. — Ad perpetuam rei memoriam. — Pro benedictione Abbatum duplex in Romano Pontificali formula habetur : altera pro benedictione auctoritate Apostolica, altera autem pro benedictione Ordinarii auctoritate

peragenda. Postrema adhibenda erat in benedictione Abbatum, qui ab Ordinarii loci iurisdictione exempti non erant, quique proinde proprio Ordinario loci subiectionem et obedientiam in ipsa benedictionis caeremonia promittere tenebantur. Prior vero formula assumebatur, prouti adhuc in praesens assumitur, in benedictione Abbatum exemptorum, quorum quidem benedictio vel in Curia Romana fit, vel de mandato Apostolico extra Romanam Curiam peragitur, quin loci Ordinario, de cuius potestate exempti sunt, subiectionem et obedientiam promittere debeant. Quoniam vero omnes Ordinis Sancti Benedicti confoederati Abbates palmario exemptionis privilegio gaudent, quod, praeter innumeras antiquas leges identidem editas, etiam nuper promulgatus iuris canonici Codex confirmat (can. 615), horum Abbatum benedictio semper auctoritate Apostolica peragitur. Sed cum ipsa benedictio saepius extra Romanam Curiam sit impertienda, peculiare in singulis casibus Apostolicum mandatum debet exquiri, quod generaliter dirigitur ad Episcopum, cuius in dioecesi futurum benedicendi Abbatis coenobium reperitur, nisi agatur de Abbate nullius dioecesis benedicendo, aut peculiare privilegium adfuerit a quolibet Episcopo benedictionem recipiendi. Codex enim, cum hac in re integre ius antiquum referat, a mandato Apostolico impetrando non eximit, neque illud de iure confert Episcopo dioecesano, sed enunciati mandati necessitas, sicuti antea, permanet. Considerata vero Ordinis Sancti Benedicti ubique terrarum propagatione, cum in pluribus casibus et a longinquis etiam regionibus ad Sanctam hanc Sedem recursus pro mandato Apostolico fieri, atque interea benedictio longum per tempus differri debeat, dilectus filius Fidelis de Stotzingen, Abbas Primas Ordinis Sancti Benedicti, totius Ordinis Benedictini confoederati exprimens vota, pro benedictione omnium Abbatum Ordinis eiusdem extra Romanam Curiam impertienda, generale seu commune mandatum Apostolicum, semel pro semper, enixis precibus Nos flagitavit. Nos autem, omnibus rei momentis attento seduloque studio perpensis, ut inclytus et vetustissimus Ordo, a monachorum occidentalium Patriarcha in Ecclesiae bonum et columen constitutus, novum nanciscatur Pontificiae

benevolentiae pignus, enunciati Abbatis votis annuentes, Apostolica Nostra auctoritate, praesentium vi, perpetuumque in modum, pro omnibus Ordinis Sancti Benedicti confoederati Abbatibus, in posterum, extra Romanam Curiam benedicendis, ubique terrarum, generale seu commune mandatum Apostolicum ad Episcopum dioecesanum respectivum directum, semel pro semper, largimur, quod ad ritualem *Pontificalis* interrogationem « habetis mandatum Apostolicum? » legi possit. Ad haec, quoniam dioecesani Episcopi nonnumquam impediti sunt, quominus benedictionem abbatialem opportuno tempore impertiant, concedimus ut, firmis peculiaribus privilegiis, non solum Abbates *nullius*, de quibus mentio fit in can. 322 § 2; 323 § 1, nec non Abbates quorum monasteria reperiantur intra fines alicuius dioecesis *nullius*, sed etiam ceteri Abbates Ordinis Sancti Benedicti confoederati praefatam benedictionem recipere valeant a quolibet Episcopo cum hac Sancta Sede Apostolica communionem habente, quoties sedes episcopalis vacaverit, vel quoties in scriptis constiterit, Episcopum dioecesanum aut legitime impeditum esse, quominus eam ipse conferat, aut consensum suum ad hoc dedisse. Praecipimus vero, ut in sollemni benedictionis caeremonia Abbas benedicendus debitae fidelitatis iugiter servandae consueto iureiurando se adstringat.

Haec statuimus, decernentes praesentes Literas firmas, validas, etc.

Bref de S. S. Benoît XV (1) **élevant la confrérie des trois Ave Maria** au rang de primaria ou d'**Archiconfrérie**, 30 juillet 1921. (*A. A. S.*, t. XIII, p. 409).

S. CONGRÉGATION DES SACREMENTS

Formule des Facultés accordées aux Evêques concernant le mariage.

Nous donnons ci-dessous la formule actuellement usitée par la S. C. des Sacrements pour accorder aux Ordinaires les facultés concernant le mariage.

(1) *Le Propagateur des 3 Ave Maria* de Blois en a publié une traduction.

N°...

S. CONGREGATIO DE DISCIPLINA SACRAMENTORUM

Facultates matrimoniales.

Beatissime Pater,

Ordinarius..... humiliter postulat a Sanctitate Vestra concessionem specialium facultatum matrimonialium, habita ratione.....

.....

.....

Sacra Congregatio de Disciplina Sacramentorum, vigore facultatum a SSmo D. N. Benedicto Papa XV sibi tributarum, attentis expositis Ordinario Oratori infrascriptas ad.....

.....

communicat facultates, quibus, sive per se sive per alias idoneas ecclesiasticas personas ad hoc specialiter deputandas, uti poterit in matrimoniis contrahendis et nulliter contractis cum suis subditis ubique commorantibus et aliis omnibus in proprio territorio actu degentibus, facta in unoquoque casu expressa mentione huius apostolicae delegationis ad normam Can. 1057 :

1° Dispensandi iusta et rationabili ex causa super matrimonialibus impedimentis minoris gradus quae in Can. 1042 recensentur, nec non super impedimentis impedientibus de quibus in Can. 1058 ad effectum tantum matrimonium contrahendi.

2° Dispensandi ex gravi urgentique causa quoties periculum sit in mora et matrimonium nequeat differri usque dum dispensatio a Sancta Sede obtineatur super impedimentis maioris gradus infra recensitis :

a) consanguinitatis in secundo aut in tertio cum primo mixtis, dummodo nullum exinde scandalum aut admiratio exoriatur;

b) consanguinitatis in secundo lineae collateralis gradu;

c) affinitatis in primo lineae collateralis gradu aequali vel mixto cum secundo;

d) publicae honestatis in primo gradu, dummodo nullum subsit dubium quod coniux esse possit proles ab altero contrahentium genita.

3° Dispensandi tempore et in actu Sacrae Pastoralis Visita-

tionis aut Sacrarum Missionum, et non ultra, super omnibus matrimonialibus impedimentis supra memoratis cum iis qui in concubinatu vivere reperiuntur.

4° Sanandi in radice matrimonia nulliter contracta ob aliquod ex impedimentis minoris gradus si magnum adsit incommodum requirendi a parte ignara impedimenti renovationem consensus, dummodo tamen prior consensus perseveret et absit periculum divortii; monita tamen parte conscia impedimenti de effectu huius sanationis et debita facta adnotatione in libro matrimoniorum.

In usu facultatum de quibus in praesenti folio prae oculis habeantur quae in Can. 1048 ad 1054 statuta reperiuntur.

Curet Ordinarius in singulis praefatis concedendis dispensationibus ut nupturientes qui pares solvendo inveniantur aequam oblationem iuxta vires persolvant in obsequium Sanctae Sedis. Idem autem Ordinarius quovis anno, a data praesentium computando, referat ad hanc Sacram Congregationem de numero et specie dispensationum quas vigore praesentis indulti Ipse fuerit elargitus et summam oblationum transmittat, salvo praescripto Can. 1056.

Pro facultate dispensandi super impedimentis mixtae religionis et disparitatis cultus sive singillatim sumptis sive cum aliis impedimentis concurrentibus, recurrendum ad Sanctum Officium.

Datum Romae, ex aedibus eiusdem Sacrae Congregationis, die..... mensis..... anno.....

S. CONGRÉGATION DU CONCILE

Récitation de l'office divin par l'Évêque. (*A. A. S.* XIII, 477). — La S. Congrégation du Concile a tranché, au cours de trois séances plénières (12 avril 1919, 16 avril et 9 juillet 1921), trois questions posées par l'Évêque de Linz au sujet de la récitation de l'office divin par l'Évêque, quand il prend part à des cérémonies liturgiques :

1° L'Évêque satisfait à l'obligation de réciter Tierce ou None, quand il assiste à leur récitation en se préparant à la célébration de la messe solennelle, bien qu'il ne récite ou ne chante lui-même

que le début de cette heure canoniale et l'oraison et dise, pendant le chant du chœur, les prières préparatoires à la messe, *Ne reminiscaris*, etc. Il faut appliquer ici le principe : *In aliquibus supplet chorus*. Toutes les conditions sont réalisées : 1° l'Évêque est au chœur et en fait même partie; 2° il est matériellement empêché de réciter ou de chanter les psaumes par un office de chœur : la récitation des prières préparatoires à la messe, prescrite par le Pontifical. Cette raison est confirmée par des prescriptions et un conseil du Cérémonial. En effet, celui-ci prescrit à l'Évêque de réciter ou de chanter le début et la fin de l'heure canoniale avec le chœur. Prescription inutile si, le chœur ne supplée pas à l'omission matérielle des psaumes. Dans le même passage (l. II, c. VII, n. 7-8), le cérémonial déclare qu'il convient que l'Évêque qui va célébrer, récite Tierce avec le chœur. La récitation partielle est donc considérée comme une récitation suffisante.

Les deux autres questions sont réunies par la S. Congrégation dans un doute unique. Elle déclare que l'Évêque ne satisfait pas à la récitation des Vêpres, des Laudes, des Litanies, s'il se contente d'assister à la fonction solennelle, sans prendre part à la récitation. Le chœur supplée seulement aux parties de l'Office pendant lesquelles l'Évêque doit faire une cérémonie relative à l'office lui-même et qui rend impossible la récitation des prières canoniales. Or, en dehors de ces cérémonies, encensements de l'autel, etc., l'Évêque peut parfaitement lire l'Office dans un livre tenu par le chapelain ou un autre ministre. Bien plus, le cérémonial des Évêques et le Rituel supposent qu'il donne le ton aux clercs et aux fidèles, auxquels ils prescrivent de l'imiter « ceteris eadem voce respondentibus » (Rit. l. IX, c. IV, n. 2). L'Évêque de Linz croit donc à tort qu'il ne convient pas à l'Évêque de répondre avec le clergé aux invocations des Litanies récitées ou chantées pendant la Procession des Rogations. — Quand il assiste au chœur en simple Cappa, rien ne l'empêche de réciter l'Office en tenant lui-même son Bréviaire. J. C.

S. CONGRÉGATION DES RELIGIEUX

La célébration du Chapitre général dans les Congrégations de droit diocésain. (Réponse du 2 juillet 1921. *A. A. S. XIII*, p. 481).

Huic Sacrae Congregationi negotiis Religiosorum Sodalium praepositae, circa celebrationem Capituli Generalis in Congregatione iuris dioecesani, proposita fuerunt dubia quae sequuntur :

I. Utrum ad Ordinarium domus principis Congregationis religiosae iuris dioecesani, quae iam per plures dioeceses diffusa est, spectet ius statuendi locum ubi Capitulum Generale celebrandum sit; an potius ad Moderatricem Generalem?

II. Utrum eidem Ordinario, de quo in praecedenti dubio, competat praesidere electioni Moderatricis Generalis eamque confirmare vel rescindere; an potius spectet ad Ordinarium loci in quo electio peragitur?

Porro Eminentissimi Patres Cardinales, in plenario coetu ad Vaticanum habito die 17 iunii 1921, re sedulo perpensa, respondendum censuerunt prout sequitur :

Ad I. *Negative* ad primam partem, *affirmative* ad secundam, ad normam canonum 162 et 507.

Ad II. *Negative* ad primam partem, *affirmative* ad secundam iuxta canonem 506 § 4.

Annotations.

L'intérêt de cette réponse de la S. Congrégation des Religieux est double. D'abord elle précise, en le limitant, le rôle de l'Évêque du diocèse dans lequel se trouve la Maison-Mère d'une Congrégation établie dans plusieurs diocèses. Bien qu'en fait, son influence sur la Congrégation soit facilement plus considérable, en droit il ne possède presque aucune prérogative sur les Évêques dont dépendent les autres maisons. Rien dans son autorité, qui ressemble à celle d'un supérieur général.

Ensuite, cette réponse confirme principe que les congrégations de droit diocésain sont, en tout, soumises au droit commun. Leurs constitutions ne peuvent donc y déroger en rien et la juridiction des Ordinaires sur ces congrégations est limitée par toute prescription du Code concernant « les religieux ». Les

élections capitulaires doivent se faire d'après le droit commun contenu dans les canons 160, 182, et d'après les Constitutions de chaque Institut, non contraires à ce même droit (c. 507, § 1) (1).

Dans les canons 160 à 182, il faut nettement distinguer deux séries de prescriptions : les unes sont absolues, p. ex. cc. 162, § 3; 167, etc.; les autres sont conditionnelles, et imposées sous réserve d'un droit contraire, « nisi aliud iure caveatur » (c. 172, § 1), d'une autre disposition des constitutions : « salvis peculiaribus Constitutionibus » (c. 162, § 1), d'une coutume différente (ibid.).

De droit commun, c'est le Président du chapitre qui doit convoquer les électeurs de la manière prescrite, dans l'endroit et au temps convenables; les constitutions peuvent déterminer le mode de convocation, le lieu de réunion, l'époque précise de la convocation et de la réunion. C'est donc à la Supérieure générale qu'il appartient de convoquer le chapitre général et de déterminer la maison où il se tiendra, si celle-ci n'est pas déterminée dans les Constitutions. Il faut en dire autant du Supérieur général dans une Congrégation d'hommes.

Car la Supérieure générale est de droit présidente *du Chapitre*, bien que l'Ordinaire du lieu préside à l'*élection* qui doit la confirmer dans sa charge ou lui nommer une remplaçante. Cette présidence ne donne pas à l'Évêque la qualité de « collegii praeses » dont parle le c. 162. Cela ressort de deux considérations : 1° Il ne préside que l'*élection* et la Supérieure élue prend la présidence du chapitre d'affaires qui suit généralement (2); 2° Le c. 506, § 4 réserve le droit de présider l'élection à l'Ordinaire du diocèse dans lequel elle a lieu et suppose évidemment que cet endroit a été déterminé par ailleurs.

J. Creusen, S. J.

(1) Après cette réponse, nous n'admettons plus qu'en dehors des cas expressément prévus par le Droit commun, l'Évêque puisse désigner une Supérieure générale ou la Supérieure d'un monastère indépendant (Cf. Religieux et religieuses, [2] p. 25. (2). — (2) Cf. Creusen, *Religieux et religieuses*, [2] p. 25.

Notes de Morale et de Pastorale

I. **Pour la « vocation intérieure »**. Après la décision du S. Siège (juin 1912) au sujet de la vocation sacerdotale et du livre de M. le chanoine Lahitton, certains s'imaginèrent que le concept de « vocation intérieure » devait être abandonné. Ils auront été assez surpris de voir « reparaître » cette « vocation » dans le Code lui-même. D'après le canon 1353, « Dent operam sacerdotes, praesertim parochi, ut pueros, qui *indicia praebeant ecclesiasticae vocationis*, peculiaribus curis a sacculi contagiis arceant... *divinaeque in eis vocationis germen* foveant ». L'Évêque doit visiter souvent son séminaire « ... et de alumnorum indole, pietate, *vocatione* ac profectu pleniorem sibi comparare notitiam, maxime occasione sacrarum ordinationum (can. 1357, 2) ». Cette *vocatio ecclesiastica* ou *divina* est donc bel et bien quelque chose qui précède l'appel de l'Évêque aux saints Ordres. Le curé doit longtemps auparavant en découvrir les indices et en cultiver le germe. « *L'Ami du Clergé* » (juillet 1921), avoue ne pas avoir trouvé la possibilité de bien accorder le canon 1353 avec le texte de la décision de 1912. Mais dans les « *Nederlandsche katholieke Stemmen* » (oct. 1921), le Dr. MULDERS montre excellemment que le problème n'a rien de mystérieux pour quiconque n'exagère pas la portée de la décision de 1912.

Le S. Siège n'y exclut nullement la vocation interne sagement entendue, mais, en résumé, il déclare : 1° que personne n'a *droit* à l'ordination avant le libre appel de l'Évêque ; 2° que ce qu'il faut remarquer dans l'ordinand, la « vocation sacerdotale », ne consiste pas nécessairement dans la « *vocation-attrait* » ; 3° que dans le candidat l'*intention droite* et la *capacité* sous tous rapports suffisent pour légitimer l'appel de l'Évêque. On dit donc en quoi la vocation ne consiste *pas* : on écarte la théorie de la « vocation-attrait »...

au grand avantage du recrutement sacerdotal et de la paix des âmes. Mais on ne dit *pas* que la vocation cléricale consiste *uniquement* dans l'appel de l'Ordinaire : avant cet acte, il y a dans l'aspirant une vocation interne : la capacité et la bonne intention, c'est-à-dire un ensemble de dons ménagés par la divine Providence et, ajouterons-nous, d'autres grâces encore par lesquelles le candidat s'offre généreusement au service des autels et s'en acquittera convenablement : œuvre surnaturelle au premier chef, pour laquelle, aucun théologien ne le niera, il faut des grâces de choix que le bon plaisir divin et la coopération de l'aspirant rendent efficaces. Ces grâces, préparées ou déjà données par la Providence, ne se laissent pas constater, si ce n'est après coup par leurs bons effets ; l' « attrait » certes n'en est pas l'indice nécessaire et indispensable : voilà pourquoi le S. Siège pouvait parfaitement et devait même borner les signes de vocation divine à l'intention droite et à la capacité pleine et entière. D'ailleurs il ne s'agissait pas de donner la théorie complète de la vocation. Enfin l'Évêque, comme chef du for externe et recruteur officiel de son clergé, peut sans injustice écarter un aspirant qui lui semble plus ou moins incapable, même un candidat qui prétend sentir la « vocation-attrait ».

M. le chanoine Lahitton avait, il est vrai, employé des expressions qui semblaient exclure la vocation interne. Mais ce serait se méprendre étrangement sur la portée de la décision romaine que d'admettre que toutes les phrases de son livre aient été positivement sanctionnées : le S. Siège déclara seulement que l'ouvrage ne devait pas être condamné, mais au contraire qu'il méritait de grands éloges pour les *trois* assertions citées plus haut. — D'ailleurs l'auteur même dans la 4e édition (1914) reconnaît plus nettement que dans les précédentes la réalité de la vocation intérieure(1) : « On ne

(1) Voir par exemple nn. 102, 108 ss., 119, 127 s., 165. — Aussi : *Deux conceptions divergentes...* p. 90.

s'explique guère qu'un théologien récent ait pu écrire tout un livre très copieux pour prouver que les dispositions au sacerdoce sont l'effet de nombreuses grâces actuelles et, donc, d'une vocation divine. Il s'est donné un mal considérable pour prouver *ce que personne n'a jamais songé à nier* ». Nous trouvons au contraire qu'il vaut bien la peine d'insister sur la vocation intérieure, précisément parce que les expressions trop exclusives de M. Lahitton ont contribué, bien malgré lui sans doute, à diminuer chez certains prêtres l'estime de leur saint état. Oubliant que, privilégiés de Dieu, ils avaient été l'objet de faveurs divines toutes spéciales, ils allaient jusqu'à dire : « Il n'y a plus de « vocation » ; on devient prêtre comme on devient avocat, marchand ou soldat ». On devine les conséquences de cette persuasion pour la vie intérieure et la perfection sacerdotale.

Indépendamment l'un de l'autre, non seulement M. Lahitton, mais aussi le R. P. Vermeersch, s. I, maintenant professeur à l'Université Grégorienne, avait proposé sa théorie de la vocation(1), où il contestait la nécessité de l' « attrait », mais donnait à la vocation intérieure la place qui lui revient. M. Lahitton se félicita, après coup, d'être d'accord, dans les points essentiels, avec le théologien belge. Il est étrange toutefois que dans son édition de 1914 il ne cite nulle part celui-ci.

Le R. P. Genicot a eu de tout temps, dans sa Théologie morale, une doctrine analogue. Après la décision de 1912, le texte ne dut subir aucune modification de quelque importance. Dans la 9e édition (1921), nous trouvons, à côté de la

(1) *De Religiosis*, vol. I et II; — *De vocatione religiosa et sacerdotali* : cette brochure parut aussi en français. Bruges, Beyaert. — Ici même le R. P. Besson maintint en 1912 et un anonyme en décembre 1913, la vocation intérieure, de même que le R. P. Lehmkuhl dans les *Stimmen* (vol. 86). Voir aussi le Card. Gennari, dans le *Monitore ecclesiastico;* le card. Gusmini dans la *Rivista del clero italiano;* la revue apologétique flamande, *Ons Geloof* (févr. 1920; Bruxelles).

vocation externe, la vocation intérieure mentionnée dans les termes suivants : « Praevie autem vocatio interior consideranda est, qua scil. candidati initialiter a Deo invitantur. Cfr. can. 1353. Haec tamquam fundamentum praesupponit *idoneitatem;* formaliter autem consistit in *consilio divinae Providentiae* aliquem e communi laicorum statu *invitantis* ut ad clericatum ascendat, et eidem *congrua auxilia praeparantis* ad speciales huius status obligationes ferendas. Talem vocationem dari patet e sublimitate status clericalis, qui, cum sit communi christianorum condicione multo praestantior et difficilior, praestantiores quoque *intellectus et voluntatis dotes ac specialia gratiae auxilia* requirit ut digne exerceri valeat. Nec dubitari potest quominus infinita Dei Sapientia et Bonitas dignos Ecclesiae suae ministros praeparet, atque in hunc finem, per internas mentis illustrationes et voluntatis motus, ad illum statum amplectendum alliciat quos iam naturalibus dotibus, eidem ministerio necessariis, instruxerit. *Cognoscitur* autem hoc divinum consilium.... » : suivent les signes de ce premier appel divin, qui ne sont autres que l'intention droite et la capacité sous tous rapports.

Pour conclure, souhaitons que désormais tous les théologiens s'accordent à dire d'une part que l' « attrait » n'est pas nécessaire et que l'appel définitif de Dieu se fait entendre par la voix de l'Évêque, d'autre part que cet appel officiel est préparé par les dons, les grâces et les invitations de la divine Providence, qui font des heureux possesseurs de la vocation interne des privilégiés du Seigneur.

J. Salsmans, S. J.

II. Peut-on déjeûner le matin du Samedi-Saint?

Le P. Wouters, C. SS. R. nous paraît avoir raison en répondant négativement (1). Le Samedi-Saint, dernier jour du

(1) *Ned. Kath. Stemmen*, XX, 1920, p. 266.

Carême, est soumis à une double loi : celle du jeûne et celle de l'abstinence (1).

En disant « [lex abstinentiae et ieiunii] item cessat Sabbato Sancto *post meridiem* » (c. 1252, § 4), le Code suppose la double loi en vigueur jusqu'à midi. Si l'on objecte que la loi du jeûne cesse dès que l'on peut faire, le même jour, plusieurs repas complets, on répondra que ce principe, exact en général, ne prévaut pas contre une prescription contraire de l'Église. Si l'on pouvait, dès le matin, manger à sa faim, le Code aurait dû dire : « lex ieiunii Sabbato sancto cessat ».

Ajoutons que cette anomalie se comprend parfaitement, vu le caractère liturgique tout particulier du Samedi-Saint. Dans un certain nombre d'églises, la dernière partie de l'Office, par où débute le temps pascal, ne commence que vers la fin de la matinée. Il est donc raisonnable de maintenir jusqu'à midi le régime pénitenciel du Carême. J. C., S. J.

III. Quel pouvoir est requis pour absoudre les péchés véniels?

M. KISSELSTEIN (2) croit avec raison la question résolue par le c. 872 : « *Praeter potestatem ordinis, ad validam peccatorum absolutionem requiritur in ministro potestas iurisdictionis, sive ordinaria, sive delegata, in paenitentem.* »

Ce texte ne distingue pas entre les péchés et il exige clairement un double pouvoir; de plus, il tend à exposer complètement la discipline de l'Église en cette matière. Avant le Code, on admettait communément, au moins comme sérieusement probable, qu'un prêtre, sans avoir reçu l'approbation, absolvait validement des péchés véniels. Sans doute, Innocent XI avait fait interdire cette pratique (3), mais certains se demandaient si cette prohibition obligeait un pénitent qui

(1) En Belgique, un indult pontifical a permis aux Évêques de reporter l'obligation de l'abstinence du samedi au mercredi. — (2) *Revue eccl. Liége*, XI. 1919-1920, p. 303, ss. — (3) Décret, *Cum ad aures*, 12 févr. 1679. DENZINGER, n. 1086.

avait un motif sérieux de se confesser à un prêtre non approuvé, fût-ce pour obtenir l'absolution indirecte d'une faute grave. J. C., S. J.

IV. **Baptême d'enfants, dont les parents sont socialistes.**

1. Si l'enfant est assez gravement malade pour qu'on doive prévoir qu'il mourra avant d'atteindre l'âge de raison, il faut toujours essayer de le baptiser, même contre le gré des parents (c. 750, § 1). En dehors de ce cas, quelques distinctions s'imposent.

2. Quand le père ou la mère n'est pas affilié au socialisme, il reste toujours assez de garanties de l'éducation chrétienne de l'enfant pour qu'on doive le baptiser.

3. Les parents sont-ils tous deux socialistes, la première question à examiner porte sur la signification exacte de cette affiliation. Beaucoup d'adhérents du socialisme ne poursuivent que des améliorations sociales réelles ou imaginaires, par des moyens légitimes ou sincèrement réputés tels. Si l'un des conjoints demande lui-même le baptême de l'enfant, il faut accéder à son désir. On garde un sérieux espoir d'éducation chrétienne.

Si la perte de la foi paraît totale, si toute pratique religieuse a cessé, il faudrait aussi baptiser les enfants que le père ou la mère présenterait à ce sacrement. Ce geste seul montre que l'idée religieuse garde encore quelque empire et empêche que tout espoir d'éducation chrétienne soit exclu.

Sans doute, l'Église permet le baptême d'un enfant d'infidèles « dummodo catholicae eius educationi cautum sit » (c. 750, § 2) et demande qu'on observe *généralement* la même règle, quand il s'agit de l'enfant de deux hérétiques ou schismatiques. Mais on notera que le mot « *généralement* » laisse le prêtre juge des exceptions formellement prévues et que la demande faite par le père ou la mère peut légitimer

cette exception. Si l'on croit devoir adopter une opinion plus sévère, on fera bien de consulter d'abord l'Ordinaire. (L. WOUTERS, C. SS. R. *Kath. Ned. Stemmen,* XX, 1920, p. 25, ss).

V. Distribution de la Sainte Communion, le Samedi Saint.

« In sabbato Sancto sacra communio nequit fidelibus ministrari nisi inter Missarum sollemnia vel continuo ac statim ab iis expletis. » (c. 867, § 3). Dr Th. H. Van Oppenraaij (1), donne de ce canon l'interprétation suivante : 1° On ne peut distribuer la Sainte Communion que dans les églises et oratoires où l'on a célébré la messe ; 2° le célébrant doit distribuer la communion après la communion ou bien immédiatement après la messe, quand il aura déposé, à la sacristie, la chasuble et le manipule. Tel est aussi l'avis du Dr A. C. M. SCHAEPMAN (2).

Les réponses de la S. C. des Rites, antérieures à 1914, supposent qu'on ne peut distribuer la Sainte Communion dans les églises ou chapelles dans lesquelles le S. Sacrifice n'a pas été célébré. Plusieurs réponses défendent même la distribution de la communion *pendant* la messe. Le c. 867, § 3, doit donc s'entendre dans le même sens. Le 28 avril 1914, la S. C. R. déclara : « Licet in Sabbato Sancto inter missarum sollemnia S. Eucharistiam distribuere et etiam expleta missa (3). »

Le c. 867, § 3, reprend la même décision mais il l'exprime d'une manière négative : « communio nequit... ministrari, » restreignant ainsi explicitement le § 1, « Omnibus diebus licet Sanctissimam Eucharistiam distribuere. » Aux mots « et etiam expleta missa, » il substitue ceux-ci : « *vel* continuo ac statim ab iis expletis. » *Vel* au lieu de *et etiam* montre

(1) *Ned. Kath. Stemmen*, XX, 1920, p. 112, ss. — (2) Ibid. p. 92. — (3) *A. A. S.*, VI, p. 196, VERMEERSCH, S. J., *Period.* VIII, p. 28.

que, le Samedi-Saint, on ne peut distribuer qu'une seule fois la Sainte Communion. Par conséquent les mots « nisi aliud rationabilis causa » du § 4, indiquent seulement à quelles heures on peut distribuer la Sainte Communion *aux jours ordinaires*.

Les *Ephemerides liturgicae*, 1919, p. 295, ss. interprètent tout autrement ce canon. D'après l'auteur de l'article, le § 3 vise directement et uniquement les églises où l'on célèbre les offices. On ne peut y distribuer la Sainte Communion avant la Communion du prêtre. Là où l'on n'a pas célébré, il semble qu'on pourrait la distribuer aux heures ordinaires. Enfin un motif raisonnable suffit pour que, après la messe, on distribue plusieurs fois la Sainte Communion.

Dans sa *Theologia moralis* (sous presse II, n. 389), le P. VERMEERSCH, S. J., pense qu'on ne peut distribuer la Sainte Communion le Samedi-Saint que dans les oratoires où l'office a été célébré, pendant la messe ou immédiatement après. Mais la communion portée aux malades *de la maison*, immédiatement après la messe, lui paraît suffisamment unie à la solennité du Saint Sacrifice. Il n'interdirait pas la distribution à un autre moment, s'il y a un motif particulier de le faire. En effet, la S. C. des Rites a permis de distribuer la Sainte Communion avant l'Office du Samedi-Saint aux fidèles qui termineraient ce jour-là les exercices d'une retraite et ne pourraient pas rester à l'Office.

A ne considérer que le texte du Code et ses antécédents, nous croirions volontiers que la distribution de la Sainte Communion le Samedi-Saint : 1° est réservée aux églises et oratoires où l'on a célébré la messe; 2° peut se faire deux fois, à la Communion du prêtre et immédiatement après la messe, même en dehors de l'oratoire, mais dans le même édifice; 3° ne peut se faire, sauf indult spécial, à un autre moment, même pour satisfaire la dévotion légitime des fidèles.

J. C., S. J.

VI. Quelle est l'obligation de recevoir le sacrement de confirmation?

A cette question les traités *de dogme* ou de morale font les réponses les plus divergentes (1).

Plusieurs d'entre elles sont définitivement écartées par le Code, sans qu'il ait, pour autant, résolu tous les doutes. On en jugera par la teneur du c. 787 : « Quamquam hoc sacramentum non est de necessitate medii ad salutem, nemini tamen licet, oblata occasione, illud negligere; immo parochi curent ut fideles ad illud opportuno tempore accedant. » Ajoutons que la confirmation est exigée des candidats à la vie religieuse (c. 544); du parrain de confirmation (c. 795); des candidats aux ordres (c. 974, § 1); des futurs époux, avant la réception du mariage, « si id possint sine gravi incommodo » (c. 1021, § 2).

Tous les fidèles sont donc *obligés* de recevoir le sacrement de Confirmation, si l'occasion leur en est offerte. Ce sacrement n'est pourtant pas nécessaire *au salut*, de nécessité de moyen. Mais le Code ne nie pas qu'il puisse être, pour *certains* fidèles, le moyen indispensable d'obtenir les grâces nécessaires à leur persévérance.

L'obligation de recevoir ce sacrement est-elle grave ou légère? Le P. Umberg, s. j. (2) n'ose pas affirmer la gravité de l'obligation. Il constate, en effet, que les rédacteurs du Code ont omis les mots « gravis peccati reatus » employés dans deux documents, qui ont servi à la rédaction de ce canon 787 (3). Cette considération, malgré son importance, ne suffit pas à trancher le débat. En faveur de l'obligation *grave* de recevoir ce sacrement « oblata occasione », le Code laisse subsister des arguments très sérieux. L'objet de la

(1) Cf. De Smet, al.: *Tract. dogm. moralis de sacramentis in genere*, Brugis, 1913, 323-327. — Pesch, s. j. *Praelect. dogm.* VI, 1914, n. 538. — (2) *Der Katholik*, 1918, Bd. XXII, p. 334, ss. — (3) Benoît XIV, C. *Etsi Pastoralis*, 26 mai 1742. *S. C. de P. F.*, Instruction du 4 mai 1774..

prescription constitue, par lui-même, une matière grave. Nous voyons le législateur insister sur l'obligation à différentes reprises; comme il a été dit plus haut; seul un *inconvénient grave* dispense les futurs époux de recevoir ce sacrement *avant* le mariage. Il semble donc qu'à un autre moment, ils devraient, même à ce prix, se procurer les bienfaits du sacrement. Enfin l'Église ordonne de renouveler, sous condition, la confirmation, comme le baptême, si un doute prudent subsiste sur le fait ou la validité de la réception (c. 732, § 1). Quoi qu'il en soit de l'obligation imposée au fidèle, on voit comment les curés doivent comprendre la recommandation qui leur est faite : « immo parochi curent ut fideles ad illud opportuno tempore accedant. » Le doute qui plane encore sur la gravité de la désobéissance en cette matière inspirera aux pasteurs la pensée d'insister plus sur le grand bien dont se priverait un chrétien négligent et sur les dangers auxquels il s'expose que sur la gravité éventuelle de son péché.

J. C., S. J.

Bibliographie

Ce qu'un catholique doit savoir. **L'enfer et la Règle de la Foi** par A. Michel, professeur à la faculté de théologie de Lille. Paris, Beauchesne, 1921, in-16, 38 pp. Prix : 1 fr.

Id. **Qu'est-ce que le Gallicanisme** par H.-X. Arquillière, professeur d'histoire ecclésiastique à l'Institut catholique de Paris. Ibid. 28 pp. Prix : 0,75 fr.

« La direction de la *Revue pratique d'Apologétique* et plusieurs de nos collaborateurs... ont jugé que l'œuvre la plus pressante était bien : Aider les prêtres, les âmes de bonne volonté, les apôtres, en un mot à faire connaître aux français la vérité chrétienne. » (Avis) Le besoin le plus urgent, l'expérience le montre, est aujourd'hui d'éclairer, de catéchiser. Aussi ne peut-on que féliciter les membres du comité de la nouvelle collection pour leur initiative. L'article 3e des statuts indique clairement le caractère de cette entreprise. « Ces publications ne s'adressent ni aux foules, ni aux spécialistes. Elles visent soit les ecclésiastiques, et plus particulièrement les directeurs des cercles d'études, soit les laïques instruits qui désirent connaître sur un sujet déterminé le véritable enseignement de

l'Église. » Le comité composé de MM. les directeurs et de M. le secrétaire de la *Revue Pratique d'Apologétique* et de quelques membres élus par cooptation, prenant la responsabilité de toutes les publications, nous donne par le fait même, la meilleure garantie de leur orthodoxie.

Les deux brochures que nous présentons au public répondent parfaitement au but proposé. Etudes rédigées avec simplicité, clarté et dont les auteurs sont avantageusement connus par d'excellents articles publiés dans le dictionnaire de théologique ou dans le dictionnaire d'apologétique, elles font bien augurer de la nouvelle collection. E. H.

Collection des Retraites spirituelles. **Retraite spirituelle sur la connaissance et l'amour de N.-S. J.-C.** par le P. Jean Nicolas Grou de la Compagnie de Jésus. Ouvrage retouché par l'auteur et publié pour la première fois sur son dernier manuscrit par le P. Henri Watrigant de la même Compagnie. Paris, Lethielleux, 1920, in-16, 248 p.

Excellent petit ouvrage d'un ascète très estimé. Le P. Watrigant a eu l'heureuse idée de relever dans des notes très sobres, les quelques phrases qui pourraient prêter à critique dans cet opuscule. Il serait très désirable que dans l'édition des principales œuvres anciennes, de bons théologiens se donnent la peine de remettre au point les exagérations qui échappent si facilement aux auteurs ascétiques ou mystiques et qui ne laissent pas de troubler certains âmes. E. H.

Albert Bessières, S. J. « *Hostia* » « **Inter Lilia** » *Figures d'enfants*. 1re et 2e série. Toulouse. Apostolat de la Prière, 1921. Prix : 2,50 fr. le fascicule.

Quelle délicieuse histoire que celle de Livietto, des comtes Capece Galeota, dont il nous est resté des lettres signées « Il tuo Livio » et adressées à Jésus. Il meurt à sept ans après avoir fait sa première communion. Mais celle-ci l'a purifié, l'a sanctifié. A cinq ans il devait encore compter avec des défauts que sa sincérité enfantine nous révèle et que sa psychologie déjà profonde sait ne pouvoir déraciner en un coup. « Je serai un peu plus sage qu'auparavant. Je ne ferai presque jamais de caprice... Je ne ferai presque jamais de choses en cachette... Je ne serai presque jamais mal élevé, etc... » Au grand jour où Jésus descend en lui, il dit enfin à sa mère : « J'ai demandé à Jésus de vouloir mourir plutôt que de commettre un seul péché, mais tu sais, non pas seulement un péché mortel, mais aussi le plus petit, petit péché. » Jésus le prit au mot. Une des dernières lettres du petiot se terminait d'ailleurs ainsi : « Caro Gesù, io ti vorrei vedere. » E. de Moreau, s. j.

Guidus Cocchi, **Commentarium in Codicem Iuris canonici ad usum scholarum**. Liber II. De personis. Pars prima. De clericis. Sectio I. De clericis in genere. Taurinorum Augustae, Marietti, 1921. In-8°, 244 pp. Prix : 6,75, franco.

Le second volume du Commentaire du Père Cocchi, de la Congrégation

des missions étrangères, se distingue, comme le premier, par de grandes qualités d'ordre, de clarté, d'exactitude et par une excellente disposition typographique. Pour l'apprécier on ne perdra pas de vue qu'il s'agit d'un manuel élémentaire, s'adressant à des débutants. Ainsi s'explique l'absence presque complète de références bibliographiques, d'aperçus historiques, de controverses sur les questions obscures. Plus d'un lecteur désirera peut-être quelque chose de plus approfondi ; l'indication de quelque bon ouvrage sur les questions spéciales est souvent d'un précieux secours. L'auteur a parfaitement réussi à mettre en relief l'ordre logique du Code et nous l'en félicitons, mais n'y a-t-il point quelque chose d'excessif à reproduire une seconde fois cet ordre presque sans additions? Le chapitre sur le domicile ne ralliera pas, croyons-nous, tous les suffrages; celui sur la juridiction méritait une étude plus détaillée. D'après l'auteur, la persona moralis non collegiata est une persona fictitia. Cette théorie, fort répandue jadis, a moins de crédit aujourd'hui. Mais comment l'auteur concilie-t-il sa doctrine à la page 15 : la persona moralis collegialis est une persona vera, avec celle de la page 27 : toute personne morale est une persona fictione iuris?

A. Van Hove.

Ioannes Lacau, S.C. I. In tit. III. Libri I. novi Codicis Iuris canonici « **de tempore** » dissertatio philosophico-scientifico-iuridica. Augustae Taurinorum et Rome, Marietti, 1921, in-8°, 52 pp. Prix : 3,50, franco.

L'auteur consacre les premières pages de son étude à la notion philosophique du temps ; il s'étend plus longuement sur la notion scientifique, ce qui lui permet d'expliquer les termes : tempus usuale, verum, medium, legale. Cette partie est la meilleure de l'opuscule. La partie canonique, l'auteur le reconnaît, n'a pas reçu les développements voulus. Tel quel, cependant, l'exposé a un réel mérite. Certaines questions douteuses ou controversées ne sont pas indiquées (n. 35 : la définition du mot dies donnée par le canon 32 § 1, est-elle applicable à toutes les hypothèses où le temps est désigné par le mot « dies »? — n. 39 : l'énumération au début du canon 33 § 1, est-elle exemplative ou limitative?); d'autres questions sont traitées trop brièvement (n. 39 : l'auteur omet de dire que dans les contrats — il ne s'agit que de ceux qui relèvent de l'autorité ecclésiastique — à défaut de la volonté des parties, il faut appliquer la loi civile; — n. 44 : la question du droit de varier la supputatio temporis pour des actes différents mériterait un exposé plus détaillé). Enfin un exposé historique de la législation antérieure (droit romain et droit canonique) eût rendu les plus grands services : pour avoir été négligée en ces derniers temps, la question n'est pas neuve et les ouvrages ne manquent pas. Cette étude aurait fourni à l'auteur une terminologie excellente sur la supputatio et duratio civilis et naturalis temporis.

A. Van Hove.

Prümmer, D., O.P. **Vade mecum Theologiae moralis** in usum examinandorum et confessariorum. Friburgi Brisg. Herder, 1921. Prix : br. 52 Mk. rel. 60 Mk, ou 15 fr.

Le P. Prümmer est l'auteur d'une théologie morale appréciée et d'un bon manuel de droit canonique. Il a voulu fournir au clergé allemand et autri-

chien le résumé du premier ouvrage sous le format commode que nos prêtres connaissent par l'emploi du *Summarium* d'Arregui. Il faut louer sans réserve la méthode rigoureuse de l'exposé, empruntée à la somme de saint Thomas. La théologie n'y apparaît plus comme une étude exclusive des péchés. Aux professeurs, ce vade-mecum suggérera quelques réponses utiles dans l'exposé des questions *morales*. Les prêtres et séminaristes qui pourront se le procurer au prix allemand, trouveront sans doute dans cet avantage un motif de l'acheter de préférence à d'autres « résumés ». Arregui offre cependant une matière plus abondante, avantage qui pour la répétition même rapide, de la théologie morale, n'est pas à dédaigner.

J. C.

E. Roupain, **Par la Famille**. 2e éd. complétée. Paris, « Maison bleue », 1921. In-12, xv-207 p. Prix : 5 fr.

Ce petit ouvrage est une sorte de répertoire où l'on trouve, sur toutes les questions qui, de près ou de loin, concernent la famille, un sommaire de la doctrine catholique, des conseils excellents, d'intéressantes citations et d'utiles références.

L'auteur, avec un désintéressement louable, ouvre ses cartons et livre au public les notes recueillies au hasard de ses lectures ou au cours de ses recherches.

Peut-être n'aurait-il rien perdu à limiter celle-ci et à travailler en profondeur plutôt qu'en surface ou en dispersion. Le lecteur s'étonne de rencontrer, sous le titre « Par la Famille », des chapitres traitant de l'alcoolisme, de la tuberculose, du fondement de l'obligation morale, de la représentation proportionnelle scolaire, et... de la crise des servantes. Il est vrai que la famille n'est étrangère à rien ; mais c'est précisément pour cela qu'il faut savoir se borner et ne pas tenter l'essai d'une encyclopédie familiale en 200 pages.

Une observation analogue est suggérée par les listes d'ouvrages indiqués comme particulièrement utiles sur tel ou tel sujet ; certaines de ces listes couvrent trois ou quatre pages ; elles mentionnent des ouvrages très divers sans donner, sinon exceptionnellement, un mot de précision sur leur contenu et les préoccupations de leurs auteurs.

V. Fallon, s. j.

Publications nouvelles (1).

A. Vermeersch, S. J. **Méditations sur la sainte Vierge**, pour les fêtes de Marie, le mois de Mai et les samedis de l'année, 3e éd. revue et augmentée. Bruges, Beyaert, Paris, Dépôt des Editions Casterman, 1921 ; 2 vol. 16,5 × 13 de xvi-430 ; viii-284 pp. Prix : 12 frs.

(1) Sous cette rubrique désormais nous analysons brièvement ou même signalons simplement les publications envoyées à la *N. R. Th.* que nous ne jugeons pas devoir faire l'objet d'un compte-rendu plus détaillé, soit qu'elles ne se rapportent pas d'assez près aux études théologiques ou qu'elles ne sont qu'une nouvelle édition d'un ouvrage déjà apprécié dans la Revue, soit qu'elles présentent moins d'utilité pour la généralité de nos lecteurs.

L'éloge de ces méditations n'est plus à faire ; elles sont aussi solides que pieuses. On peut même dire qu'elles renferment une Mariologie complète ainsi qu'un traité sur les vertus. Dans les anciennes éditions on trouvait aussi en appendices des méditations pour les grandes fêtes de l'année et pour les cinq dimanches de saint Jean Berchmans, une neuvaine au Saint-Esprit. Ces appendices ont disparu. Par contre quelques nouvelles méditations ont été intercalées de manière à comprendre « toutes les fêtes ordinairement insérées dans les suppléments des bréviaires ». Les pages ajoutées ne compensent pas les suppressions et dès lors justifient-elles la mention « édition augmentée ? » E. H.

G. Hoornaert, S. J. **Vos lectures.** Bruxelles, Action catholique, 1921, in-16, 62 pp.

Qu'est-ce qu'un mauvais livre? Pourquoi l'Index et qu'est-il? Ces deux questions résument cette petite brochure, claire, pratique, sage et qui se lit facilement. E. H.

Eugène Thibaut, S. J. **Exercitiorum spiritualium S. Ignatii a Loyala Concordia,** Louvain, chez l'auteur, 1921, in-16, 137 pp.

Le titre même indique clairement le contenu de l'ouvrage, qui sera, je crois, très utile à tout ceux qui étudient les célèbres exercices. E. H.

Praeparationes ad Sanctam communionem ex S. Scriptura, SS. Patribus et ecclesiasticis scriptoribus excerptae a Missionario quodam Instituti a Consolata pro Missionibus exteris collectae. Augustae Taurinorum. Marietti, 1920, in-16, 276 pp. Prix : 5 fr.

Le titre un peu développé renseigne exactement sur le contenu de ce joli petit livre. Il contient 30 préparations (outre les prières du missel); chacune contient quelques pensées pieuses généralement très bien choisies et une courte prière. Les principales fêtes de la sainte Vierge ont leur préparation spéciale. E. H.

Kyriale ou **Ordinaire de la Messe** en notation grégorienne et clef de sol, précédé de notions de chant grégorien. Grenoble. Bureau grégorien. Prix : 1 fr. 30.

Heureuse innovation que de placer sur portée musicale moderne avec clef de sol les figures des neumes grégoriens. Les notions de chant grégorien sont claires et réduites au nécessaire. Sur « le phrasé » le § 4 donne quelques conseils excellents. J. R.

R. Decrouille, chanoine honoraire d'Arras et de Soissons. **Méditations sur le Sacré Cœur de Jésus.** Tourcoing, J. Duvivier, in-18, 200 pp. Prix : 4 fr.

Les trente-deux méditations dont se compose le présent ouvrage étudient successivement le S. C. en lui-même, le S. C. et l'institution de l'Eucharistie, le S. C. et la sainte communion, le S. C. et le saint Sacrifice, le S. C.

et la passion. De ce livre Mgr l'évêque d'Arras écrivait à l'auteur. « Il sera digne de ceux qui sont déjà sortis de votre plume. J'y trouve la même solidité dans la doctrine et une égale simplicité dans l'exposition. »

Id. **Méditations sur l'Ordinaire de la Messe**, ibid., 1921, in-18, 150 pp. Prix : 2 frs.

Ce petit livre est un extrait des méditations liturgiques en 4 volumes, fait *en vue de la propagande*. M. le chanoine Decrouille paraissait tout naturellement désigné pour faire ces méditations. Après avoir expliqué la nature et les rites de la messe dans les livres qui ont eu un incontestable succès, il a fait des méditations sur le Propre de la messe, d'abord pour les prêtres, ensuite pour les fidèles. Aujourd'hui il complète son ouvrage en offrant aux âmes qui ont l'amour de la liturgie, des méditations sur l'*Ordinaire de la messe*.

P. Gervais Quénard, H. A., lauréat de l'académie française. **Memento du Nouveau Testament**, 3e mille, Paris, Bonne Presse, in-16, 386 pp. Prix : 4 fr. 50.

C'est un vrai memento d'abord. Il groupe sous quelques textes principaux, logiquement, les faits et les idées qui se suivent sans ordre rigoureux dans les livres du Nouveau Testament. En lisant ces quelques pages on retrouve, ordonnées, les innombrables richesses éparpillées dans tous ces textes. C'est toute l'histoire et la doctrine évangéliques, par séries, et composées uniquement des textes sacrés ou du moins de leurs idées très reconnaissables. Il a fallu une admirable connaissance du Nouveau Testament pour le synthétiser ainsi.

Jésus-Christ prophétisé, de l'abbé Duplessy, 10e fascicule de son *Cours supérieur de religion*, 80 pp. Prix : 0 fr. 75.

Cette brochure étudie une des preuves les plus éclatantes de la divinité de la mission de Jésus-Christ, la prophétie.

Les neufs premiers fascicules du *Cours supérieur de religion sont* : 1. *L'Existence de Dieu.* — 2. *La Nature de Dieu.* — 3. *La Nature de l'homme.* — 4. *La Religion.* — 5. *La Révélation.* — 6. *La Transcendance du christianisme.* — 7. *L'Autorité des Evangiles.* — 8. *La doctrine de Jésus-Christ.* — 9. *La Sainteté et les Miracles de Jésus-Christ.*

Auguste Rivet, avocat, professeur de droit. **Les subventions des départements et des communes aux enfants indigents des écoles privées**, 32 pp., in-16. Prix : 0 fr. 50.

Cet opuscule sérieux, complet et pratique comme tous les ouvrages du savant juriste, sera fort utile à tous ceux qui s'occupent de l'enseignement libre et aux municipalités elles-mêmes. Il explique comment les communes peuvent voter des secours, non pour soutenir des écoles privées, mais pour aider leurs élèves indigents ; comment elles peuvent en confier la distribution au maire sans recourir à l'Assistance publique. Il expose un grand nombre de cas jugés par le Conseil d'État et montre les procédés pratiques à employer pour se faire rendre justice, y compris des formules même de délibération pour les Conseils municipaux.

LES GÉRANTS : ÉTABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.

ÉT. CASTERMAN, S. A., TOURNAI.

Nous apprenons avec une douloureuse surprise la mort de Sa Sainteté Benoît XV. Tous les cœurs chrétiens sont dans le deuil. Dans tout l'univers catholique, il n'y en a pas un, si modeste qu'il soit, qui ne prenne une part personnelle à la commune douleur.

La nouvelle de la mort du Saint-Père a suivi de près celle de sa maladie. Notre filiale tendresse eut tout juste le temps de s'inquiéter sérieusement, elle tournait à l'anxiété quand nous parvint la nouvelle redoutée. Le Ciel n'a pas daigné écouter nos prières, ni des offrandes plus héroïques sans doute qui dans le secret des consciences et le silence du cœur furent offertes pour la conservation d'une vie chère entre toutes. Il appelle à l'éternelle couronne le Pontife auquel des cœurs de fils souhaitaient des jours longs et glorieux. Benoît XV meurt, après un règne relativement court. Elu le 3 septembre 1914, au début d'une guerre qui déjà s'avérait atroce, il se montra constamment le Vicaire de celui qui est le Prince de la Paix. La calomnie, de son vivant, s'attacha à son action, à ses intentions, mais les veuves, les orphelins, les prisonniers bénirent sa paternelle et constante sollicitude.

L'heure n'est pas venue de juger un règne qui, à la lumière d'événements peut-être prochains, comme ses devanciers, paraîtra providentiel. Déjà l'histoire voit en Benoît XV le glorieux Pontife qui rétablit les relations séculaires du Siège Romain avec la France. La bonté et la prudence resteront en tout cas deux traits saillants de sa physionomie morale. Nous avons aimé le Pape vivant. Qu'au-delà de cette vie, cet amour le suive par la ferveur de nos prières : que l'âme de notre Père soit admise sans retard au repos éternel. L'Eglise est veuve de son Pontife. Prions pour l'Eglise! Que Dieu lui suscite comme chef, « un prêtre fidèle qui agisse selon son cœur et selon son âme, qui lui bâtisse une maison stable et qui marche toujours devant son oint ». C'est la prière de l'Eglise pour le futur Pape. A cette prière, tous les fidèles et nos vénérés lecteurs en particulier s'associeront de toute leur âme!

La Rédaction.

L'obéissance religieuse

D'APRÈS LA DOCTRINE DE FRANÇOIS SUAREZ, S. I.

Nul doute, François Suarez, le professeur distingué des plus illustres universités d'Espagne au seizième siècle, fut l'un des représentants les plus autorisés de cette science divine et humaine, dont se glorifie la Compagnie de Jésus. Dans un bref, Paul V lui décerna le titre de « théologien éminent et pieux », titre que confirma plus tard le savant Benoît XIV, et Léon XIII, le 4 novembre 1878, l'appela un « flambeau lumineux qui a éclairé l'Ordre et l'Église elle-même ». De nos jours, en dépit des divergences d'Écoles et d'opinions, on lui reconnaît de l'ampleur dans la discussion des questions soulevées, de la pénétration dans la critique, une érudition vaste, une clarté peu commune dans la manière d'élucider des points obscurs (1). C'est surtout son ouvrage : *De Religione*, achevé dans les dernières années de sa vie, qui jouit d'une considération immense. Le P. Prümmer, O. P., dans un catalogue d'auteurs dont il fait précéder son récent Manuel de la Théologie morale, qualifie les tomes 3 et 4 de cet ouvrage, de traité « vraiment classique (2). »

Or, ces tomes contiennent les écrits de Suarez sur l'état religieux : *De statu religioso*. Tout un livre, le « liber X » du tome 3, s'occupe exclusivement du vœu d'obéissance religieuse. Ensuite, dans le tome 4, l'auteur revient sur cette question pour la compléter dans tous ses détails (3). C'est dans ce travail, fait de main de maître, qu'il faut aller chercher le fond même de la pensée de l'auteur. Nous voudrions exposer en ces quelques pages la *doctrine fondamentale* de Suarez par rapport à l'obéissance religieuse, tout en mettant

(1) Cf. Scheeben, *Handbuch der katholischen Dogmatik*, I, Jesuitenschule, p. 451. — (2) « Suarez, dit-il, merito enumeratur inter maximos theologos inclytae Societatis Iesu. Eius Tractatus de virtute et statu religionis est vere classicus. » — (3) Traité 10, L. 4, chap. 12 à 16.

davantage en lumière deux points de son enseignement qui présentent quelques réelles difficultés.

L'importance donnée ici à Suarez, je voudrais la justifier, en rappelant aux lecteurs que des savants compétents l'ont regardé comme un des représentants principaux de la scolastique et de ses traditions (1); que Bossuet voyait en lui le porte-voix de la plus grande partie des modernes (2). Enfin Suarez, pour lui-même, faisait profession d'être l'interprète de la doctrine de S. Thomas. En particulier pour son traité, *De statu religioso* dont seul nous nous occupons ici, il a donné cette déclaration nette et péremptoire : « Dans ce travail, comme dans les autres, nous prendrons *pour guide* S. Thomas (ducem habebimus D. Thomam), qui, par rapport aux divers états de vie, nous a laissé une excellente doctrine » (Proœmium, p. XV). Nous n'avons aucun droit d'élever un doute quelconque contre la sincérité d'un caractère tel que Suarez, mais, dans la présente matière, ne s'est-il peut-être pas illusionné? Il semble que non, au moins pas quant au fond de la question.

En effet, quiconque lit Suarez, de prime abord a bien l'impression que le théologien envisage le vœu d'obéissance, comme on était *habitué à le concevoir* depuis les temps de la Scolastique. Le grand S. Thomas n'énonce-t-il pas très nettement le principe fondamental, sur lequel se base toute la doctrine de l'obéissance religieuse, en écrivant dans son immortelle *Somme Théologique* (2. 2. q. 88, a. 5 ad 3) ces simples lignes : « Per hunc modum intellegendum est votum, quo quis vovet aliquid sanctis vel prælatis; ut ipsa promissio

(1) Le cardinal Gonzalès, O. P. écrit dans sa célèbre « *Histoire de la Philosophie* » (trad. de Pascal), v. III, p. 136 : « Suarez est peut-être, après S. Thomas, la personnification la plus éminente de la philosophie scolastique ». De Wulf (*Histoire de la philosophie médiévale*) juge sous ce rapport Suarez moins favorablement. Nous ne voulons pas nous arrêter à cette question. — (2) « Je n'alléguerai que Suarez, en qui seul on entendra .. la plus grande partie des modernes. »

facta sanctis vel prælatis cadat sub voto materialiter, in quantum scilicet homo vovet Deo, se impleturum quod sanctis vel prælatis promittit. » Ce qui veut dire : l'obéissance, au sens strict du mot, promise par le religieux à ses légitimes supérieurs le jour de la profession, forme aussi la matière du vœu vis-à-vis de Dieu ; donc, l'obligation contractée à l'égard de Dieu présuppose ici l'*obligation d'obéissance* due spécialement aux Supérieurs. Puisque le vœu religieux consacre les exigences de la vertu d'obéissance nécessaire, en y ajoutant les sublimités de la vertu de religion, par conséquent, si on manque à ces exigences, on viole d'abord le droit du Supérieur, et ensuite on viole la fidélité due spécialement à Dieu par suite d'une promesse publique qui intervient d'après les prescriptions de l'Église et de l'Ordre. Voilà la doctrine traditionnelle de la Scolastique et de S. Thomas, enseignée par le grand nombre des auteurs, admise par *S. Alphonse*, en accord parfait avec le *Code du droit canonique* (1).

Or, cette conception fondamentale du vœu d'obéissance, nous la trouvons également chez Suarez ; son enseignement est clair et précis en cette matière. Ainsi dans le traité 7, L. 10, chap. 6, il repousse une manière de voir un peu différente, préconisée par Soto, O. P. et qui semblait s'écarter de la doctrine de S. Thomas. Soto avait dit que dans le fait d'un religieux désobéissant, au sens strict du mot, il ne se trouvait qu'une seule malice, celle du sacrilège ; car ce n'est pas au Supérieur, ainsi raisonnait ce théologien, que le religieux promet l'obéissance, mais à Dieu. Donc obligation d'obéir vis-à-vis de Dieu seulement ; par suite malice *unique* de sacrilège, si le religieux est infidèle à son obligation. — Non, reprenait Suarez (l. c.), « S. Thomas enseigne le con-

(1) Cf. S. Alphonse, *Theol. moral.* éd. Gaudé, L. 4, nn. 38, 46 ; Vermeersch, *De religiosis instit. et personis*, I, n. 288 ; Vermeersch-Creusen, *Epitome iuris canonici*, I, n. 595, 3 ; *Canoniste contemporain*, année 1921, p. 98 sqq. etc.

traire dans la Somme 2. 2. q. 88, a. 5 ad 3, où il dit que le vœu d'obéissance renferme en soi ou du moins fait supposer une promesse humaine à l'égard du Supérieur légitime, et que le vœu s'y ajoute ; c'est-à-dire : ce vœu est une promesse faite à Dieu d'exécuter ce qu'on a promis au Supérieur. »

Pour rendre sa pensée plus claire, Suarez ajoute encore : « Quoiqu'il soit vrai de dire qu'un vœu d'obéissance puisse se concevoir sans cette promesse humaine à l'égard d'un autre, comme nous l'avons montré plus haut, cependant, de fait, le vœu d'obéissance religieuse est émis de cette manière, et il est sûr que S. Thomas y fait intervenir une *double* promesse. Par conséquent, il y a double obligation provenant de vertus différentes pour des raisons diverses, ce qui implique une double malice se dégageant de la transgression de ce vœu : c'est ce que *Cajetan* explique plus au long en approuvant la manière de voir du saint Docteur. »

De ce principe fondamental puisé chez S. Thomas et dans la Scolastique, Suarez ne se départit plus dans la suite, il y revient sans cesse dans ses argumentations ; qu'il nous suffise de quelques exemples frappants cités à l'appui de cette assertion. Au chapitre 7 du même livre(1), nous lisons cette affirmation catégorique de l'auteur : « Dès qu'il y a précepte vrai, dûment imposé par les Supérieurs légitimes, il y a *par le fait même* obligation d'obéir en vertu du vœu, sans que l'appel direct au vœu soit requis(2). » Cet appel direct au vœu dont parle ici Suarez, et qui, à en croire certains auteurs modernes, serait seul capable de créer une obligation du vœu d'obéissance religieuse(3), a lieu quand le Supérieur se sert

(1) L. 10, chap. 7, n. 12. — (2) « Religiosus enim per votum obedientiae promittit servare omnia praecepta suae religionis, sive ab homine, sive iure lata, ut ostensum est ; ergo eo ipso quo praeceptum ponitur, insurgit obligatio voti, etiamsi directe non exigatur. » — (3) Dans son livre : *Des Communautés religieuses à vœux simples*, p. 242, Craisson s'occupe plus particulièrement de la question et polémique contre le R. P. Gautrelet, S. I. qui essayait de faire admettre cette théorie par manière de principe général.

des formules : in virtute s. obedientiæ, vi voti, etc. Or Suarez dit fort bien au n. 7 du même chapitre : « Ces formules ne sont employées que pour imposer une obligation sous peine de *péché mortel*, au moins pour autant que l'intention du Supérieur y peut quelque chose. Mais outre cette obligation grave, on conçoit encore une obligation légère, qui se dégage *également du vœu* d'obéissance religieuse. Alors ce ne sont plus les formules indiquées plus haut qui entrent en jeu, mais d'autres, indiquant par exemple en matière légère qu'il y a précepte rigoureux et absolu ».

Nous pourrions multiplier les citations, mais c'est inutile, puisque Suarez ne veut proposer que la doctrine de la Scolastique, adoptée plus tard par S. Alphonse et enseignée par les auteurs de renom. Aussi le P. Gautrelet qui, au dire de Craisson (1), se serait efforcé au dix-neuvième siècle de faire admettre le principe que le vœu est engagé *alors seulement* quand le Supérieur y appelle expressément, se garde bien d'invoquer en sa faveur l'autorité de Suarez, mais s'en réfère à celle de Pellizzarius, auteur sans doute estimable, dont le livre toutefois se trouve à l'Index. C'est donc pour cette opinion moderne, une recommandation de valeur assez douteuse, et nous comprenons aisément que Craisson *rejette* cette théorie peu conforme à l'enseignement de S. Thomas et de la Scolastique en terminant par ces mots : « L'autorité de Pellizzari, dont les œuvres sur la vie religieuse ont été mises à l'Index (2), ne nous paraît pas assez grande pour contrebalancer *l'enseignement commun*. Nous

(1) *Des Communautés religieuses...*, p. 243, n. 491. — (2) Un ouvrage de Pellizzarius, après avoir été corrigé par Montanus, S. I., n'est plus à l'Index ; c'est le traité : *De Monialibus*. On n'y trouve pas l'opinion que Gautrelet attribue à l'auteur. L'ouvrage principal *Manuale Regularium*, continue à être à l'Index (cf. *Ind. Benedicti XV*, p. 240). Pellizzarius est d'ailleurs un auteur sérieux ; sur quelques points il était trop indulgent.

croyons donc, que le vœu d'obéissance oblige le religieux à observer tous les commandements qui lui sont intimés comme obligatoires en fait de vie religieuse, soit que ces commandements émanent de ceux qui n'ont que le pouvoir de juridiction sur les couvents, soit qu'ils proviennent de ceux qui ont sur eux le pouvoir de domination, pourvu que ceux-ci puissent obliger sous peine de péché. »

Après cela, on se demande comment on a pu écrire à propos de cette manière de voir qui est aussi celle du P. Vermeersch et de bien d'autres encore, ces lignes vraiment étranges (1) : « Quamvis autem hæc sententia valde probabilis esse videatur, interim remanere possumus in explicatione antiqua valde divulgata, quam *præsertim excoluit P. Suarez*, donec Ecclesia clariori modo suam sententiam enuntiat ». — Mais quelle est donc cette explication du vœu d'obéissance qu'on fait remonter à Suarez, comme à son auteur ou fauteur principal? La voici, présentée par Biederlack-Führich (2). Le Supérieur aurait, d'après elle, un *triple* pouvoir par rapport au religieux profès : *a*) le pouvoir domestique ou social; *b*) le pouvoir dominatif, qui est celui du vœu; *c*) le pouvoir de juridiction dans les Instituts de clercs exempts. On suppose ensuite qu'en vertu du premier pouvoir, le Supérieur peut commander aux profès « sub peccato gravi » ou « sub levi », sans que l'obligation du vœu n'intervienne. En vertu du second pouvoir, il peut également commander « sub gravi » ou « sub levi »; mais c'est toujours le vœu qui sera mis en jeu, l'intention cependant d'en appeler au vœu devra être manifestée. En vertu du troisième pouvoir, le Supérieur peut encore imposer une obligation grave ou légère; mais si on y manque, on ne pèche pas contre le vœu. Par sa seule intention il peut, en commandant, se servir de plusieurs pouvoirs à la fois, et alors, pour le même acte, il y aura obligation

(1) Biederlack-Führich, *De religiosis*, n. 36, p. 55. — (2) *De religiosis*, l. c. et n. 120, p. 203 sqq.

multiple; dans le cas contraire, l'obligation sera *unique*. — Conclusion : « Hinc patet, dit Biederlack-Führich, Superiorem posse obligare subditum suum multipliciter; utrum vero cum velit obligare, et utrum multiplicem ei obligationem velit imponere, id a sancta ipsius *discretione* dependet. »

C'est un fait incontestable : Suarez *explicitement* n'a jamais cherché à établir cette théorie qui semble compliquée et insuffisamment prouvée. Mais n'a-t-il pas enseigné implicitement une doctrine analogue; n'a-t-il pas *suggéré*, pour ainsi dire, cette opinion quelque peu nouvelle? Voilà ce qu'il nous faut rechercher. — Deux passages dans les œuvres de Suarez ont pu donner lieu à croire qu'il adoptait la manière de voir exposée plus tard par Biederlack-Führich; l'un de ces passages se trouve dans l'édition Vivès au livre 10 du traité 7, *De religione*; l'autre au livre 4 du traité 10. Une connexion remarquable les rapproche l'un de l'autre, et c'est *par leur examen* que nous allons terminer cette étude rapide et forcément incomplète de la doctrine Suarézienne.

Dans le premier passage (1), il s'agit de la question suivante : Quand le Supérieur, en matière grave, se sert d'un simple mot de commandement, oblige-t-il par le fait sous peine de péché mortel contre le vœu?

Suarez dans le n. 12, sous forme de réponse, donne d'abord, en une phrase, le pour et le contre; il montre les difficultés inhérentes à la question. C'est comme un dilemme qu'il énonce : ou bien le Supérieur donne un vrai précepte, ou bien il n'en donne pas; s'il en donne un, comme il s'agit de matière grave, il y aura obligation « iuxta exigentiam materiæ », c'est-à-dire « sub gravi » et « sub voto »; s'il n'en donne pas, il n'y aura pas d'obligation du tout, pas même « sub levi », car ce n'est pas contre le vœu. Mais, ajoute immédiatement l'auteur, cette solution semble être en con-

(1) Tr. 7, C. 10, chap. 4, n. 12 sq.

tradiction avec le *sentiment commun* des religieux dont S. Bernard s'est fait l'interprète dans son traité, *De praecepto et dispensatione.*

Vient ensuite le n. 13, qui est unique en son genre. Nous y lisons d'abord cette déclaration : « Nihilominus in rigore verum censeo hic non posse dari medium..., medium, inquam, inter praeceptum obligans ad mortale, vel nullum praeceptum. » Quelle est la *preuve* à l'appui de cette assertion? Nous sommes surpris : « Sicut supra dicebamus, si materia voti sit gravis, non posse aliquem velle vovere, et se obligare ad veniale, et ideo in tali materia vel non est vovendum, vel si voveatur, obligationem sub mortali oriri necesse est, nec dari potest medium obligationis ex voto ad veniale in tali materia. Ita in præsenti dicendum censemus. » Or, plus haut, Suarez avait dit le contraire en parlant du vœu : c'est ainsi que l'ont compris S. Alphonse (1), le P. Noël, S. I. qui a publié le « Compendium » de la Théologie de Suarez (2) et les autres théologiens communément. En effet, il suffit de lire chez Suarez même les passages du traité 6, *De voto* (L. 4, chap. 4, nn. 2, 7, 10, 21), pour s'en convaincre de ses propres yeux. Il admet expressément comme plus probable l'opinion qui dit : « aliquem posse in materia gravi se obligare tantum leviter, votum emittendo. »

Mais continuons l'analyse du n. 13 jusqu'au bout, nous aurons lieu de nous étonner encore davantage. — On y lit : « Puisqu'il est d'usage d'expliquer ces simples mots de commandement qui, en eux-mêmes, semblent être préceptifs, dans le sens qu'on ne veut pas imposer une obligation grave, par conséquent les Supérieurs, en s'en servant, ne veulent pas non plus y voir une matière à vœu, ni *obliger en vertu du vœu.* S'il y a péché véniel à désobéir en cette matière, ce sera « ab extrinseco », en raison du scandale

(1) *Theol. mor.* L. 3, n. 213. — (2) Tome 3, Tr. 2, L. 4, ch. 3 et 4.

donné, etc... D'ailleurs l'usage pourra toujours introduire ou déclarer : quoiqu'un précepte de ce genre ne touche pas au vœu, il provient cependant du contrat humain ou de la promesse faite de sujet à supérieur; en pareille matière, il suffit pour obliger « sub levi », non pas cependant « sub gravi », à moins que le vœu n'intervienne ». — L'enseignement contenu dans ces lignes est assez clair par lui-même, pas n'est besoin que nous en fassions ressortir davantage les conséquences. Mais ce qui est stupéfiant, c'est que quelques pages plus loin, à propos de l'obligation imposée par la Règle (1), Suarez dit tout juste le *contraire*. Il démontre que même en matière grave, l'obligation du vœu d'obéissance n'est que légère, si le Supérieur donne un précepte « sub levi », à cause du « praeceptum leve ratione modi praecipiendi ». Ici donc nous avons une conclusion diamétralement opposée à celle du n. 13. Que le lecteur veuille en juger : « Consequenter *votum etiam obligat* ut tale præceptum servetur, modo tamen ipsi proportionato, atque sub levi culpa ». On se figure difficilement que Suarez ait eu en cette occurrence la mémoire si courte; on est plutôt en droit de se demander sérieusement si le n. 13 est bien authentique, s'il n'a pas été *interpolé*, en tout ou en partie, après la mort de l'auteur. Ces doutes, basés sur des données intrinsèques, se trouvent confirmés par une courte notice de l'édition critique des œuvres de Suarez (édition Vivès). A propos du n. 13 qui nous occupe, M. l'abbé Charles Berton écrit les simples lignes suivantes (vol. 27, p. 236) : « Le n. 13 est omis dans l'édition de Lyon. Il est remplacé par ces mots : caeterum (de) hac difficultate latius dicendum temerata (scilicet tomo) sequenti, et tractatu ultimo de Societate, ubi praedicta objectio dissolvetur.... » Quant à notre n. 13, est-ce une *inter-*

(1) L. 10, chap. 7, n. 11. Ici le Supérieur est comme un législateur ou comme la Règle.

polation rénitienne, faisant pendant aux suppressions que nous avons notées ailleurs? Nous ne savons (1).

Tout le premier passage dont nous venons de parler, étant donc d'une authenticité pour le moins douteuse, ne peut, en attendant, fournir aucun argument sérieux contre les thèses si claires énoncées plus haut. Mais passons au *second*, qui se trouve au traité 10, L. 4, chap. 14, n. 17, et qui présente des difficultés d'un autre genre.

Il s'agit des *simples ordres* ou *injonctions* des Supérieurs : « de simplici ordinatione Superiorum. » Ce n'est donc pas un strict commandement ou précepte qu'intime le Supérieur, non, il ordonne simplement, sans imposer cet ordre par manière de précepte rigoureux obligeant sous peine de péché. Suarez pense qu'un ordre de ce genre est plus qu'un pur conseil, qu'il entraîne également une obligation, au moins légère, sans cependant toucher directement le vœu d'obéissance religieuse. D'après lui, c'est *plutôt la nature même des choses* qui confère à ce commandement une certaine force d'obligation ; pas tant la volonté de l'homme qui commande. Néanmoins il restera vrai que la volonté de l'homme y *intervient* également. C'est pourquoi, conclut Suarez (n. 17), cet acte peut devenir un acte de la vertu d'obéissance proprement dite, mais il ne se rattache pas au vœu, car la matière de la vertu s'étend davantage que celle du vœu : « latius enim patet materia virtutis quam voti. »

Sans doute, bien des auteurs modernes ne se rangeront pas à l'avis de Suarez en ce point ; beaucoup d'entre eux diront avec Aertnys (2) : « Quod si simplicem voluntatem significat, non obligat sub culpa, sed solum sub poena et correctione

(1) D'après Raoul de Scorraille, S. I. (*François Suarez*, tome II, p. 386 et 404) les deux tomes de Suarez, *De statu Religionis*, furent d'abord imprimés à Lyon, chez Cardon, en 1624 et 1625. L'édition de Venise parut seulement en 1740 ; « entreprise de commerce, bien plus qu'œuvre d'érudition et de critique », ajoute le savant auteur. — (2) *Theol. moralis*, I, L. 5, n. 27.

Superioris » ; ou encore avec Vermeersch (1) : « Solent... (consueta Superiorum mandata) esse monita tantum, quibus plerumque ad strictum praeceptum non devenitur. » *Toute opinion mise à part* et pour bien saisir la portée du passage de Suarez (2), nous allons d'abord exposer en quelques mots l'enseignement analogue de S. Thomas et de l'auteur, par rapport à l'*obligation de la Règle ;* ce raisonnement « a simili » est un des pivots de l'argumentation : « Exemplum accommodatum, dit Suarez (n. 17), videri potest in regulis Religionis, quae licet ex intentione legislatoris non ponantur ut praecepta... ex natura rei obligant aliquo modo, saltem sub veniali, ad sui observationem. » Or S. Thomas nomme le *Supérieur* une règle vivante : « Est autem praelatus quasi quaedam regula animata » (Quodlib. I, a. 20 in corp.) ; donc, « servatis servandis », ce qui convient au commandement de la règle, on peut l'appliquer au commandement similaire du Supérieur.

Dans la règle, S. Thomas distingue des *préceptes :* praecepta, des *injonctions* ou *ordonnances* : ordinationes sive statuta, enfin des *avertissements* ou *conseils* : monitiones sive consilia (3). Violer des préceptes, c'est manquer à son vœu : transgresser des ordonnances ou injonctions, c'est faire un péché véniel ; négliger des avertissements et des conseils, c'est ne commettre en soi aucun péché. De même Suarez, par rapport à l'obligation naturelle de la règle, admet que, pour l'ordinaire, à violer des prescriptions, où le législateur n'a pas exprimé de vrai précepte, il y a en soi péché véniel (4) à moins toutefois que le législateur n'ait déterminé d'une façon explicite le mode d'obligation. En conséquence,

(1) *De religiosis*, I, n. 296. — (2) L'argumentation de l'auteur et surtout l'emploi qu'il fait du principe : « Turpis est pars, etc. » prêtent flanc à la critique. — (3) *Quodlib.* I, a. 20 in corp. ; *Summa theol.* 2. 2. q. 186, a. 9 ad 1, etc. — (4) Tr. 8, L. 1, chap. 3, n. 8 : « Et ideo verisimile est, ubi expresse non excluditur haec obligatio, induci per propria statuta et constitutiones regulae. » Vermeersch (*De relig.*, I, n. 229) expose de la même manière la pensée de Suarez et semble l'approuver.

s'il est dit dans la règle qu'elle n'oblige que « sub poena », il n'y a en soi aucun péché véniel à la transgresser; par là même, le principe un peu rigide énoncé par l'auteur se trouve *mitigé* en son application pratique d'*une manière louable*. « Quid enim refert, s'écrie ici Suarez (8, L. 1, chap. 3, n. 12), propter maiorem securitatem et ad tollendos laqueos nolle directe obligare ad culpam venialem, si eo ipso necessario inciditur in eandem obligationem ex alio titulo? »

Appliquons maintenant cette doctrine aux commandements des Supérieurs. Là encore nous distinguerons avec l'Ange de l'École et le docteur « excellent » : des « préceptes » qui engageront le vœu, de simples ordres ou « injonctions » qui obligeront sub veniali, et enfin des « conseils », des exhortations qui n'obligeront aucunement. — Voilà l'enseignement de Suarez; il *semble* répondre à la doctrine du grand Maître de la Scolastique et nous comprenons difficilement qu'on veuille prêter à l'auteur une théorie tout autre.

Entrons encore plus au fond des difficultés et demandons-nous : « ce péché véniel dont parle Suarez à propos des injonctions des Supérieurs, contre quelle vertu sera-t-il? Sera-t-il contre le *vœu?* C'est probable, pense Cotel-Jombart (Catéchisme des vœux, n. 132); Suarez n'est pas si sévère : « Hic tamen modus (n. 17) non ad votum, sed ad naturale praeceptum spectat. » Ne pourrait-on pas voir dans cette « obligatio naturalis » une *certaine obligation de fidélité* contractée dans la profession religieuse par la promesse implicite de soumission à la discipline et à l'ordre, auxquels tendent les injonctions des Supérieurs? Sans doute, au sens strict du mot, si on enfreint ces prescriptions, on ne se rendra pas coupable d'une « désobéissance », puisqu'elles ne sont pas imposées par manière de préceptes; les violer, ce n'est pas encore mépriser actuellement un précepte (1). Mais en

(1) *Summa theol.* 2. 2. q. 104, a. 2 ad 1: « Et ad inobedientiam requiritur, quod actualiter contemnat praeceptum. »

les accomplissant par le *motif spécial* de l'obéissance, on peut faire un acte de la vertu d'obéissance au sens propre du mot, et voilà bien ce qu'affirme surtout Suarez, en écrivant (n. 17) : « Atque haec obligatio sufficit ut ibi inveniatur obiectum proprium obedientiae ut est specialis virtus ».

Chaque obligation directe en conscience, même si elle est légère, présuppose un précepte, qu'il soit naturel ou positif, divin ou humain. Dès lors qu'il y a précepte, il est possible de faire intervenir le motif spécifique de l'obéissance comme vertu spéciale. S. Thomas ne manque pas d'exposer cette doctrine en maints endroits de son traité si substantiel sur l'obéissance (2. 2. q. 104 : de obedientia in sex artic. divisa). Suarez ne semble pas s'être trop écarté du Maître; n'en faisons pas un fauteur de théorie compliquée et quelque peu insolite. Il n'opère pas non plus avec trois pouvoirs distincts qu'il attribuerait aux Supérieurs (pouvoir social, de domination et de juridiction); non, après la profession, un double pouvoir seulement est accordé à ceux-ci, pouvoir de domination, pouvoir de juridiction si l'Institut est exempt. A l'un et l'autre s'ajoute le vœu de religion, d'après les lois de l'Église et les coutumes de l'Ordre. « Diximus, c'est ainsi que parle Suarez au livre 4 de son dernier traité, etiam in praelato religionis duplicem esse potestatem, iuxta praesentem Ecclesiae institutionem. Una est dominativa, quam acquirit praelatus ex vi professionis religiosae, quatenus traditionem voto obedientiae confirmatam includit. Alia potestas est iurisdictionis, quam habent praelati religionis a Sede Apostolica, et per se est spiritualis » (ch. 12, n. 2). Et plus loin, au n. 4, il dit encore : « Ex his ergo principiis colligitur, duplici titulo posse praelatos Societatis (Iesu) sicut et aliarum religionum praecipere subditis sub culpa etiam gravi pro materiae qualitate, scilicet, ex vi voti per potestatem dominativam, et ratione iurisdictionis quasi episcopalis, quam in subditos habent » (n. 4).

En proposant cette doctrine simple et solide, le docteur de Salamanque et de Coïmbre continuait l'enseignement du Docteur Angélique, il se rattachait à la tradition de la Scolastique, il s'adaptait comme d'avance au texte même que nous offre à ce sujet le nouveau Code du droit canon (c. 501, § 1); disons-le en un mot : Suarez, dans sa théorie sur l'obéissance religieuse, ne s'écarte pas sensiblement de l'enseignement commun des grands auteurs; il conserve cependant à ses écrits, ici peut-être plus qu'ailleurs, l'empreinte forte d'un esprit puissant et original.

Echternach (Luxembourg). J. B. Raus, C. SS. R.

De la Notion du Privilège

(*Suite*).

§ 3. — LES « PRIVILEGIA IN CODICE CONTENTA »

Ce genre de prérogatives soulève trois questions : 1) Que faut-il entendre par *privilegia in Codice contenta?* 2) Sont-ce de véritables privilèges? 3) En quelle mesure les dispositions canoniques qui concernent ceux-ci, leur sont-elles applicables?

A. *Notion des privilegia in Codice contenta.*

1. Le privilège contenu dans le Code est une loi générale de l'Eglise portée pour une classe déterminée de personnes ou de choses, cardinaux, évêques, religieux, Ordres mendiants, églises, monastères, etc., qui s'écarte de la règle commune du droit. Une disposition du Code, accordant une faveur et portée pour une catégorie particulière de personnes, *peut* être droit commun ou privilège. Si cette législation ne s'écarte d'aucune règle du droit ou si elle est exigée par la nature même des choses, elle sera de droit commun. Elle sera un privilège si, en même temps qu'elle accorde une faveur,

elle exempte de l'obligation d'une règle générale qui, sans cette disposition, obligerait ceux en faveur desquels la disposition est prise; ou encore si elle accorde des prérogatives auxquelles le privilégié ne pourrait prétendre en vertu d'une règle commune du droit. Le privilège *in Codice contentum* n'est autre chose que le *ius singulare* des Romains, une disposition s'écartant de la règle commune, de la *ratio iuris*, pour des raisons d'utilité ou de nécessité spéciale.

II. Quelques exemples feront mieux saisir la portée du principe. Les dispositions du Code sur l'entrée en Religion sont de droit commun, mais le droit des mineurs d'entrer en Religion sans le consentement des parents est un privilège. L'incapacité générale des mineurs est de droit commun; la *restitutio in integrum*, que le juge peut leur accorder, est un privilège (can. 1687-1689). La réglementation des pouvoirs de juridiction, même le droit de tout prêtre d'absoudre *in articulo mortis*, ou celui des cardinaux d'élire le Souverain Pontife, sont des règles de droit commun; le pouvoir des cardinaux d'absoudre partout tous les pénitents, même les religieuses, est un privilège. La faveur pour les bénéficiers de ne pas résider dans leur bénéfice pendant le temps fixé par le Code est de droit commun; la dispense de résider dans leur bénéfice canonial accordée aux étudiants en théologie est un privilège (can. 421, § 1, n. 2). Les dispositions que nous avons signalées comme étant de droit commun sont exigées par la nature des choses, par la *ratio iuris;* les autres constituent des dérogations à ces principes.

Il est d'ailleurs parfois délicat de déterminer si l'on se trouve en présence d'un privilège ou d'une disposition de droit commun, et ce qui fut autrefois l'un peut être devenu l'autre. Tel est le cas pour ce qu'on appelait jadis les privilèges des archevêques. Le Code lui-même qualifie certaines dispositions de privilèges, mais il en est bien d'autres, telle

l'exemption des Religieux, qui ne sont pas ainsi qualifiées d'une manière expresse par le droit (1).

III. Différentes dénominations ont été employées pour désigner ce genre de faveurs. Le terme *ius singulare*, usité en Droit Romain, est employé par quelques auteurs modernes (2). Plusieurs autres ont donné à cette dénomination une nouvelle signification, et appellent *ius singulare* toute législation portée pour une classe particulière de personnes ou de choses (3). La dénomination la plus ancienne est celle de *privilegia generalia* ou *communia* (4). Plus tard on a parlé de *privilegia intra Corpus Iuris clausa*, et le Code dit *in Codice contenta*. Ces dénominations désignent tous les privilèges consacrés par une loi générale de l'Eglise, qu'elle ait été, ou non, insérée dans le *Corpus Iuris* ou dans le Code (5).

(1) Voir les canons 123, 239, 349, 625, 1455, qui parlent de privilèges in Codice contenta. Le canon 822, § 2 parle du privilegium altaris portatilis vel iure vel indulto Sedis Apostolicae concessum. — (2) ZALLINGER, *Institutiones iuris ecclesiastici*, L. V. tit. 33, §§ 262 et 265. D'ANNIBALE, *Summula theologiae moralis*, I, n. 161 et 217. I. B. SAEGMUELLER, *Lehrbuch des katholischen Kirchenrechts*, Freiburg, 1900, p. 9. — (3) Voir WERNZ, *Ius Decretalium*, I, n. 50. SCHERER, *Handbuch des Kirchenrechtes*, I, p. 2. AICHNER, *Compendium iuris ecclesiastici*, p. 10. SCHULTE, *Das katholische Kirchenrecht*, I, p. 22-23.— (4) V. les auteurs cités par LINDNER, *Die Lehre vom Privileg*, p. 34 ss. — Cette identification des *privilegia communia* avec les *privilegia in Corpore Iuris contenta* est combattue par WERNZ, *Ius Decretalium*, I, n. 158, *in fine*. Il est exact de dire qu'un privilège accordé à des personnes morales ou physiques individuellement peut être étendu en fait, par des concessions particulières ou par communication, à toute une classe de personnes, être commun et n'être pas *clausum in Corpore Iuris*. Mais les termes reçoivent leur sens par l'usage. Nous ne voyons pas pourquoi on ne pourrait se servir d'une terminologie admise par d'anciens canonistes, dans le sens où eux-mêmes l'ont employée. — (5) Cette dénomination se trouve déjà dans les *Quaestiones Mercuriales* de JEAN ANDREAE. Voir LINDNER, *Die Lehre vom Privileg*, p. 41. — Le canon 71 du Code de droit canonique identifie les privilèges *in Codice contenta* avec les lois générales, en déclarant que les privilèges accordés par le Code sont révoqués par une loi générale.

B. *Les privilegia in Codice contenta sont-ils de véritables privilèges?*

I. Une école de juristes modernes refuse au privilège *in Codice* le caractère d'un véritable privilège. D'après Schulte, qui a été suivi par Hinschius, Scherer et Aichner (1), les dispositions de ce genre sont *de droit commun*, portées spécialement pour une classe déterminée de personnes, vu qu'elles s'appliquent dans toutes les circonstances prévues par la loi. Il n'y a privilège, disent ces auteurs, que lorsqu'il y a dérogation aux règles qui sont applicables dans les circonstances analogues. Les prérogatives attribuées au droit de patronage sont de droit commun, parce qu'elles sont attribuées à tous les patrons; ne peut être appelée privilège qu'une prérogative spéciale et extraordinaire accordée à un patron déterminé. Cette doctrine est proposée d'une manière adoucie par Zallinger (2) et par le cardinal d'Annibale (3).

D'ailleurs toutes les lois générales de l'Eglise se trouvent explicitement ou implicitement dans le Code, ou doivent y être insérées. Enfin l'expression : *in Codice contenta* n'est qu'une adaptation aux circonstances nouvelles de l'expression : *in Corpore Iuris clausa*, et a conséquemment la même signification. Sous l'ancien droit, cette dernière formule désignait toutes les lois générales de l'Eglise. — (1) Schulte. *Das katholische Kirchenrecht*, I, p. 141 et 22. P. Hinschius, *System des katholischen Kirchenrechts*, III, p. 805. Scherer. *Handbuch des Kirchenrechtes*, I, § 37, p. 165 et p. 2 et 11. Aichner, *Compendium iuris ecclesiastici*, p. 744. — (2) J. A. Zallinger, *Institutiones iuris ecclesiastici*, L. V, tit. 33, §§ 262 et 265 : « Privilegia clausa in Corpore iuris fere sunt beneficia legis tum generalia, ceu restitutionis in integrum, inventarii, ordinis, divisionis, tum specialia, concessa certis hominum classibus, ceu mulieribus, academicis, quae iura singularia potius sunt quam privilegia. » (l. c. § 265). — (3) Le cardinal d'Annibale range dans le droit commun les dispositions législatives qui s'adressent « omnibus prorsus et omnibus ex aliquo coetu vel ordine » (*Summula theologiae moralis*, I, n. 161, note 14). Mais il définit le *ius singulare* : « quod contra vel praeter communem legem certo personarum generi constitutum est » (n. 218), et il identifie ce *ius singulare* avec les *privilegia clausa in Corpore Iuris*. Il déclare que l'assimilation du *ius singulare* aux privilèges est une source de confusions innombrables (n. 218, note 3 et n. 227 note 1); il reconnaît

II. Cette théorie est contraire à toute la tradition canonique. Rien n'empêche de considérer le *ius singulare* des Romains comme constituant de véritables privilèges, et cette doctrine est admise par le Code canonique. Sans doute, le privilège *in Codice* fait partie de la loi générale de l'Eglise; il est compris dans la règle générale, puisque la règle n'est établie qu'en tenant compte de l'exception fixée par la loi elle-même, et pour ce motif, le privilège commun n'est pas *contra ius*, si on entend ce terme dans son sens absolu. La règle n'est établie que dans les limites que l'exception y apporte. Mais il n'en demeure pas moins vrai que le privilège général est une règle de droit spéciale, parce qu'elle déroge à la loi commune. Elle est *secundum ius*, mais *contra* ou *praeter ius commune*. A défaut de disposition spéciale, la loi commune obligerait ceux que la disposition spéciale exempte de la loi. Les Réguliers seraient soumis, en vertu de la loi commune, à l'autorité de l'évêque, si le Code n'établissait pas l'exemption (1).

Mais on ne pourrait pas attribuer le caractère de privilège à une loi portée pour une catégorie particulière de personnes, si, en l'absence de toute dérogation, celle-ci ne liait pas les personnes qui n'appartiennent pas à la catégorie pour laquelle la loi est portée. De ce chef, les dispositions sur l'entrée en Religion ne sont pas des privilèges communs, parce que, par leur nature, elles ne lient que les personnes

cependant que le *ius singulare* et le privilège proprement dit « fere in omnibus eodem iure censentur » (n. 227, note 1). — (1) Un privilège individuel ne perd pas son caractère, si des mesures particulières l'étendent à toute une classe de personne. De même, si une mesure particulière est appliquée à toute une catégorie de personnes par la loi, cette mesure particulière ne change pas de nature. Telle est la raison que I. Laurenti s fait valoir *(Anwendbarkeit der Lehre von den Privilegien im Kirchlichen, Recht Archiv für katholisches Kirchenrecht,* 1901, t. LXXXI, p. 283). Ce raisonnement est exact, mais il faut cependant observer que le fait d'être inséré dans la législation, peut modifier le caractère d'un droit, et faire d'un droit singulier un droit commun.

qui ont pareille intention ; sans aucune dérogation quelconque, les autres n'y sont pas soumises. Si toutefois, exceptionnellement, il y avait dérogation à une loi commune — nous avons signalé le cas du mineur qui n'a pas besoin du consentement de ses parents — il y aura privilège.

Nous ne contestons pas que le *ius singulare* ne tombe pas sous la définition du privilège telle que l'a donnée Cicéron. Si l'on veut, il n'est qu'un privilège au sens large (1), mais cependant au sens propre du mot, parce qu'il en présente tous les caractères essentiels. Pour ce motif, il ne faut pas s'écarter de la tradition et du droit romain et du droit canonique.

C. *Application des principes du Titre V, de privilegiis.*

Puisque le Code range manifestement au nombre des privilèges ceux qui sont *in Codice contenta*, il faut leur appliquer les principes du Code contenus au titre V, du Livre premier. Toutefois ce principe ne peut être admis sans réserves. Il faut observer d'abord que certaines dispositions du Code visent limitativement certaines catégories de privilèges : le canon 71 et le canon 72, § 4 ne s'appliquent qu'aux privilèges établis par une loi, tandis que le canon 73 leur est difficilement applicable. Mais il est une autre réserve plus importante et dont il peut être plus délicat de déterminer la portée. Les privilèges du Code sont de véritables lois, et des lois générales de l'Eglise. Que décider, par conséquent, si les dispositions du Code sur les privilèges s'écartent de celles qui concernent les lois? Quelles dispositions préférer, si elles sont différentes? Nous pensons qu'il faut, en principe, donner la préférence aux dispositions qui concernent les lois, parce que la qualité d'acte législatif doit l'emporter sur celle de privilège ; la loi présente un caractère

(1) Maroto, *Institutiones Iuris canonici*, I, n. 291, B. Matriti, 1919.

plus excellent, *potior et eminentior*. En cas de divergences dans la législation, c'est la qualité de loi qui l'emporte (1).

Nous allons signaler quelques applications de ces principes.

D. *L'usage et la perte des privilèges in Codice.*

I. Faisons remarquer d'abord que l'*acceptation* du privilège accordé par la loi, déjà sous l'ancien droit n'était pas requise, alors qu'on l'exigeait pour les indults particuliers. Le Code de droit canonique (can. 37) n'exige plus d'acceptation, même pour les rescrits (2). Quant à l'*intention d'user* de la faveur accordée par la loi, elle se présume, même si cet usage peut entraîner des charges ou des obligations ; en effet, l'ignorance du droit général de l'Eglise ne se présume pas (can. 16, § 2) et l'on est censé vouloir agir en conformité avec la loi. Toutefois, l'usage de la loi n'est pas *obligatoire* par elle-même, conformément au canon 69, qui s'applique incontestablement aux privilèges contenus *in Codice* (3). Cependant, il se fera plus souvent que l'usage de ceux-ci sera imposé d'ailleurs. Il arrivera même, en vertu de dispositions spéciales de la loi, que le refus d'user de la faveur sera complètement inopérant : c'est le cas du privilège du For (can. 123) : le refus d'en user n'attribue aucune compétence au juge séculier.

II. Il n'est jamais permis de *renoncer* à un privilège reconnu par une loi (can. 72, § 4), à moins de disposition formelle contraire du Code, comme c'est le cas pour le droit de patronage (can. 1451, § 1). Et cependant *le non usage ou l'usage contraire*, dans les privilèges *aliis onerosa*, s'il

(1) Une question analogue se pose pour les privilèges accordés par une loi particulière, pour les privilèges acquis par la coutume ou par la prescription. La législation se détermine par le caractère dominant de l'acte. Cela semble spécialement évident dans le privilège acquis par coutume. — (2) Sur l'ancien droit voir D'ANNIBALE, *Summula*, I, n. 218. — (3) D'ANNIBALE, *Summula*, I, n. 218, note 5. Sur l'effet de l'ignorance, voir *Ibidem*, I, n. 227, note 1.

ne peut entraîner l'abrogation de la loi elle-même, peut toutefois enlever aux privilégiés coupables de négligence ou d'inaction, le droit de s'en prévaloir (can. 76). Il en est de même d'une loi accordant un privilège réel : sans que la loi cesse d'exister, elle peut n'être plus applicable dans un cas particulier, parce que les conditions prévues par la loi ne se vérifient plus, par exemple parce que l'objet auquel le privilège est attaché vient à périr.

E. *Interprétation du privilège in Codice.*

I. Une première question se pose ici : le privilège *intra Codicem* peut-il jamais s'interpréter *extensivement ou restrictivement?* Les canons 67 et 68 semblent imposer une solution négative. Et cependant il est des cas dans lesquels la loi en général est susceptible de pareille interprétation, conformément aux principes généraux du canon 18. Avant le Code, les auteurs n'étaient pas d'accord : un certain nombre rejetaient toujours l'interprétation extensive ou restrictive (1) ; d'autres admettaient l'interprétation restrictive seule (2) ; d'autres enfin croyaient pouvoir appliquer les principes de l'interprétation des lois (3). Nous croyons que cette dernière opinion est la mieux fondée en droit. Il importe d'ailleurs de faire remarquer qu'en principe aucune loi n'admet d'interpré-

(1) FAGNANUS, *Commentaria in quinque libros Decretalium*, L. I, titre 6, *de electione*, c. 44, Nihil est, n. 15 ; L. V, titre 40, *de verborum significatione*, c. 16, Olim, n. 19. Cfr. SUAREZ, *Tractatus de legibus*, L. VIII, cap. 11, 27 et 28. — (2) D'ANNIBALE, *Summula*, I, n. 220, note 13. — Nous croyons que l'auteur confond ici l'interprétation restrictive avec l'interprétation stricte ; dans l'exemple qu'il allègue, pour établir que le privilège doit parfois s'entendre restrictivement, il s'agit d'une interprétation stricte. — (3) SANCHEZ, *De sancto matrimonii sacramento*, Lugduni, 1637, L. VIII, Disputatio I, cap. 7. L. ENGEL, *Collegium universi iuris canonici*, Salisburgi, 1693, L. V, tit. 33, n. 2. SCHMALZGRUEBER, *Ius ecclesiasticum universum*, L. V, tit. 33, n. 56 et 141-145. LAURENTIUS, *Anwendbarkeit der Lehre von den Privilegien, dans Archiv für katholisches Kirchenrecht*, 1901, t. LXXXI, p. 282-283. A. VERMEERSCH et I. CREUSEN, *Epitome Iuris canonici*, Mechliniae, 1921, I, n. 132.

tation extensive ou restrictive : celle-ci sera toujours l'exception ; mais lorsque l'exception se vérifie, nous ne voyons pas pourquoi il faudrait en exclure une loi, parce qu'elle contient une dérogation favorable à un principe de droit commun.

Rien n'empêche donc de décider qu'un privilège contenu dans le Code ne peut être étendu à des personnes ou à des objets non exprimés dans le texte, sauf dans les cas où il apparaîtra que l'intention du législateur a été différente.

II. D'après quels principes faut-il appliquer l'interprétation *large ou stricte?* D'après les règles du canon 68 (et du canon 50) sur les privilèges, ou d'après celles du canon 19, sur les lois? Nous pensons qu'il faut appliquer ces dernières, pour la raison générale que nous avons indiquée : le caractère de loi domine ici celui de privilège. En règle générale donc, on appliquera l'interprétation large : on ne peut pas dire en effet, que ces dispositions *continent exceptionem a lege*, puisqu'elles forment elles-mêmes le droit(1). Toutefois devront être interprétées strictement, celles qui *liberum iurium exercitium coarctant :* c'est le cas pour le droit de présentation aux bénéfices ecclésiastiques (can. 1471), comme aussi celles qui sont accordées *contra ius quaesitum*(2).

(1) La Commission d'interprétation du Code, le 24 novembre 1920, a décidé qu'il faut entendre largement le privilège accordé par le canon 421, § 1 : sous le nom d'études théologiques il faut entendre tout l'enseignement qui se donne au Grand Séminaire. (*A. A. S.*, 1920, t. XII, p. 573). — Si la même Commission, le 16 octobre 1918, semble donner une interprétation stricte du privilège des Ordres mendiants de quêter sans l'autorisation de l'Ordinaire et en a exclu les Dominicains, c'est que le canon 621 n'accorde ce privilège qu'aux Ordres mendiants qui sont réellement des Ordres mendiants : Regulares qui ex instituto mendicantes vocantur *et sunt*. (*A. A. S.*, t XI, 1919, p. 478). — (2) Voir par exemple le *Motu proprio* de Pie X du 21 février 1905 : les privilèges accordés aux chanoines de porter « insignia quaedam praelatitia aut pontificalia... sunt de iure strictissime interpretanda, cum diminutionem quandam episcopali dignitati videantur afferre. » (*Canoniste contemporain*, 1905, t. XXVIII, p. 242.) Voir aussi la causa *Boiancnsis, servitii choralis,* 14 février 1920, S. C. Concilii, dans les *A. A. S.*, 1920, t. XII, p. 117.

III. Nous croyons devoir appliquer au privilège *in Codice* le principe du canon 68 : tout privilège doit accorder une prérogative spéciale au privilégié et doit être interprété dans ce sens ; le privilège ne peut donc jamais tourner au désavantage du privilégié. Aussi, le canon 620 décide-t-il que les religieux exempts peuvent profiter des dispenses dans les lois générales de l'Eglise accordées par l'Ordinaire pour son diocèse (1). Mais on devra toujours établir préalablement que la disposition du Code consacre un privilège ; sinon la règle sera sans application.

F. *La révocation des privilèges in Codice.*

I. Le Code ne signale qu'un moyen de révocation des privilèges communs : c'est une loi générale contraire (can. 71). Seule celle-ci a, par elle-même et en l'absence de toute clause dérogatoire expresse, une efficacité suffisante à cet effet. Cette règle n'est qu'une application des principes généraux sur la révocation des lois : seule une loi générale abroge une loi générale contraire (can. 22). Mais le canon 71 n'a pas entendu déclarer qu'une loi particulière ne pourrait pas, nous ne disons pas supprimer un privilège commun, mais y déroger pour un territoire déterminé. Une loi particulière, directement contraire au privilège général, par elle-même et sans clause dérogatoire, supprime celui-ci dans le territoire pour lequel elle est portée, et cela en vertu des dispositions du canon 22 (2). Une clause expresse, dans une loi ou dans un acte particulier, peut évidemment aussi déroger à un privilège *in Codice*, à la condition que le législateur ou le Supérieur compétent manifeste clairement son intention. Une clause générale, par exemple : *non obstantibus quibuscumque privilegiis*, serait inefficace, parce que, dans les matières qui sont de stricte interprétation, une loi n'est pas comprise sous la

(1) Cfr. D'ANNIBALE, *Summula*, I, n. 221, note 22. — (2) Cette doctrine était déjà soutenue, avant le Code, par D'ANNIBALE, *Summula*, I, n. 221, note 21.

dénomination de privilège. Or toute dérogation à la loi, et surtout à la loi générale, est de stricte interprétation.

II. Nous pensons que le *Code canonique* a révoqué tous les privilèges anciens insérés dans le *Corpus Iuris*, comme aussi tous les privilèges accordés par les lois générales, à moins qu'ils ne soient repris implicitement ou explicitement dans le Code (can. 6, n. 6). Le canon 4, il est vrai, excepte de la révocation « *privilegia atque indulta quae, ab Apostolica Sede ad haec usque tempora personis physicis sive moralibus concessa, in usu adhuc sunt nec revocata.* » Mais cette disposition ne vise pas les privilèges communs. Cette affirmation est prouvée d'abord par le texte même du canon : il assimile *privilegia* et *indulta;* or, les indults ne s'accordent qu'aux personnes particulières. De plus, il ne réserve que les prérogatives accordées aux personnes physiques ou morales, c'est-à-dire à des particuliers. Quoique le texte ne doive pas s'entendre de seules personnes morales de droit ecclésiastique, on n'appellera pas personne morale une catégorie de personnes : ni les clercs ni les religieux, considérés dans leur ensemble, ne forment une personne morale. Les privilèges qui leur sont accordés ne sont donc pas maintenus par application du canon 4 (1). Cette interprétation est confirmée par le canon 71, qui déclare que les privilèges *in Codice* sont révoqués par une loi générale : c'est une application de la règle énoncée par le Code au canon 6, n. 1. Remarquons encore que le même principe est appliqué aux privilégiés par excellence, les Religieux, par le canon 613 : « *Quaelibet religio iis tantum privilegiis gaudet quae vel hoc in Codice continentur vel a Sede Apostolica directe eidem concessa fuerint.* » Deux espèces de privilèges sont conservés aux religieux : ceux qui sont compris dans le Code et ceux qui sont accordés directe-

(1) D'Annibale, *Summula*, I, n. 218, note 2 et n. 227, note 1, définit le privilège individuel, par opposition au privilège *in Corpore iuris contentum*, par la circonstance qu'il est accordé à des personnes particulières physiques ou morales.

ment, non pas aux religieux dans leur ensemble par une loi générale, mais à la personne morale que forme chaque Ordre religieux (1). Enfin, admettre l'existence de privilèges généraux hors du Code, c'est aller directement contre le but de la codification. Celle-ci, en effet, doit contenir toutes les lois générales de l'Église, qu'elles soient portées pour une catégorie spéciale de personnes ou pour l'ensemble des fidèles (2).

A. Van Hove,
professeur à l'Université de Louvain.

Suarez d'après un Thomiste (3)

Ce que le P. Sertillanges a réalisé pour S. Thomas, M. Mahieu l'a tenté pour Suarez : faire connaître au public français l'ensemble de la doctrine Suarézienne. Ce livre nous manquait et tous ceux qui s'intéressent soit à la théologie, soit à l'histoire de la philosophie scolastique, lui en seront très reconnaissants. Fidèlement, suivant généralement l'ordre des disputes et même de leurs sections, l'auteur résume les 54 *disputationes metaphysicae;* non seulement les thèses sont exactement présentées, mais en outre les arguments principaux sont scrupuleusement reproduits, et jusqu'à l'exposé et la critique que fait Suarez des opinions de ses devanciers ou

(1) Ce texte ne s'oppose pas, cependant, à ce que des maisons particulières conservent leurs privilèges acquis par prescription, leurs *iura quaesita,* comme nous le dirons en parlant de cette espèce de privilèges. — (2) Cette considération est parfaitement exposée par le P. A. Vermeersch, *Quaestiones de codice canonico,* dans *Periodica de re canonica et morali,* 1921, t. IX, p. 3-4. — Si cet éminent canoniste croit pouvoir maintenir le décret *Spirituali consolatione* du 10 septembre 1912, sur les vœux des novices *in articulo mortis,* c'est que le décret ne fait qu'*étendre* à d'autres Religions un privilège particulier. Le décret n'est donc pas général pour l'Église universelle. Cfr. A. Vermeersch et I. Creusen, *Epitome iuris canonici,* I, n. 573. — (3) *François Suarez,* sa philosophie et les rapports qu'elle a avec sa théologie, par l'abbé Léon Mahieu, doct. en théol., lic. ès lettres, professeur suppléant à la faculté de théologie de Lille. Paris, Desclée-Picard, 1921, XVII, 531 pp.

de ses contemporains. Sans exagération l'ouvrage de M. M. contient toute la substance des deux gros volumes originaux. Cette fidélité, un peu servile peut-être, fera le bonheur des gens pressés et de bien d'autres encore (1).

Il y en aura cependant qui le regretteront. Le titre de l'ouvrage suggérait l'espoir d'une synthèse de la pensée Suarézienne, plus ramassée, plus dégagée des accessoires ; il permettait de croire qu'à l'exemple du P. Sertillanges, l'auteur avait traduit en langage moderne la pensée du docteur de Coïmbre et en avait montré l'utilisation possible dans les questions de philosophie actuelles. Le rêve ne se réalise pas.

Sans doute pour réussir dans cette entreprise, il eût fallu à l'auteur plus de sympathie pour son héros. Or M. M. est thomiste convaincu, et la façon dont il rapporte les incidents du jubilé de Suarez (p. XVII) laisse percer en lui le partisan.

Assurément sa docilité aux « *normae directivae tutae* » de la S. Congrégation des Études (p. XV) est louable ; ce n'est certes pas nous qui l'en blâmerons ! Ce qui inquiète, c'est l'état d'esprit que révèle déjà la déclaration suivante de la préface : « La présente étude n'ambitionne pas l'honneur d'être une justification complète et directe de cette défaveur croissante de l'Église [envers Suarez]... Le lecteur ne manquera pas d'observer.... les réels défauts, les graves inconvénients que présentent ses doctrines... Les présenter dans un tableau d'ensemble n'aura peut-être pas été inutile, et ainsi ce travail, sans être une œuvre de polémique, pourra cependant, selon notre désir, servir la cause de la vérité. » Avec de telles dispositions, l'ouvrage rêvé était impossible.

Disons-le de suite, à sa louange, l'auteur eut l'ambition d'être sincère et loyal. Et il l'est, en effet. Son attitude peut se définir : celle d'un juge impartial, mais sévère. Car Suarez est pour lui un accusé, en faveur duquel il veut bien consi-

(1) Une bonne table alphabétique serait d'une grande utilité.

dérer les circonstances atténuantes, mais sans indulgence. D'aucuns trouveront, même parmi ceux qui ne sont pas Suaréziens, que cette attitude n'est pas la plus favorable pour qui veut se faire, auprès du public, l'interprète de la pensée Suarézienne.

D'abord cette sévérité porte M. M. à relever en Suarez un défaut étonnant de perspicacité (1) et surtout des oscillations de pensée, voire même des contradictions. Ces remarques reviennent comme un refrain (2). Quand il s'agit d'un métaphysicien de la valeur de Suarez, il ne faut pas se hâter de prononcer le mot de contradiction ; il est bien invraisemblable qu'un tel esprit puisse se contredire si souvent! et de fait, M. M. voit des contradictions là où en réalité il n'en existe pas. Ainsi, à la p. 190, notre auteur cherche une mauvaise querelle à Suarez. Ce n'est pas la position de S. Thomas que celui-ci attaque, mais bien celle de *certains* thomistes qui, en réalité, arguaient du mouvement *local* pour prouver l'existence de Dieu. Contre Soncinas, Suarez a parfaitement raison (d. XXIX. sect. I, n° 41). Toute cette question d'ailleurs, telle qu'elle était agitée alors, est une question oiseuse et en grande partie une querelle de mots. Quant à trouver ici une contradiction dans la doctrine de Suarez, c'est une gageure. Il n'y a nulle inconséquence à nier d'une part que la preuve de l'existence de Dieu exige un *principe* physique, et à admettre d'autre part qu'il faut partir d'une *donnée* expérimentale (3).

(1) Suarez où « *ne voit pas la connexion* » entre les doctrines ou « *ne comprend pas* » et autres expressions péjoratives qui reviennent continuellement : cf. pp. 228, 247 (note) 260, 280, 333, 335, 384, 503, 504, 505-506. — (2) En plus de 26 endroits 147, 149, 152, 154 (note) 168 (note) 169, 173, 179, 180, 188, 190, 231, 237, 239 (note) 248 (note) 269 (note) 270, 276, 281, 295, 311, 382, 418, 456, 499, 504. — (3) De même (p. 237) en concédant que Dieu ne peut aimer les possibles qu'en lui-même (*in seipso*), Suarez ne renie nullement sa thèse que les possibles peuvent

Cette sévérité ne va pas cependant jusqu'à empêcher M. M. de reconnaître de grandes qualités à Suarez. Il loue sa méthode rigoureuse et sereine (p. XV), la clarté et l'élégance de sa langue (ib.), les belles et grandes proportions de son œuvre (p. XIV et 508). Parmi les dons intellectuels, il reconnaît la finesse (pp. 316, 498), la loyauté, quelque peu scrupuleuse, de son esprit (pp. 168, 186, 499); il admet volontiers que Suarez pousse souvent plus loin l'analyse que ses devanciers (p. 386), et même complète parfois S. Thomas (p. 318); certaines solutions Suaréziennes, bien qu'elles soient à écarter, « ne manquent pas de mérite » (p. 259, note). L'auteur insiste surtout sur son érudition (pp. XI, 508-511) dont il donne, en les soulignant, de nombreux exemples au cours du volume. Il se plaît à proclamer cette piété qui a souvent inspiré le jésuite espagnol et parfois heureusement (p. 493-494). Enfin, après bien des explications, et presque des excuses, il consent à l'appeler « *Grand philosophe* » (p. XIV) et rappelle que Paul V, en 1607, le proclama *Doctor eximius et pius* (p. 67). Ce titre d'*Eximius* (1) est mérité « soit par sa connaissance de l'Écriture et des Pères, soit par sa piété » (p. 493). « Là où Suarez n'est que théologien, il mérite largement les éloges dont l'a honoré Paul V, ... quand il est en même temps philosophe, on ne saurait porter sur lui,

être connus *in seipsis*. Car précisément, d. XXX. s. 16, n. 41, il argue de la différence qu'il y a entre la volition et l'intellection : la première ne peut se porter que sur des réalités *actuelles*, l'autre « intellectus ex se praescindit ab actuali existentia » — de même encore, p. 476, Suarez a parfaitement raison de dire « hanc causalitatem (finis) *maxime* locum habere in agentibus intellectualibus » d. XXIII, s. 1, n. 8, et sans se contredire, puisqu'il explique lui-même (sect. 10, n. 15) « ex quo fit ut causalitas finis *aliquo modo* participatur a brutis » ce qu'il explique d'ailleurs.

(1) « Docteur *exquis* » est un contresens inconcevable. Ce contresens péjoratif — accueilli avec joie, dans leurs comptes rendus, par les ennemis de Suarez que gênaient les éloges de Paul V — est d'autant plus regrettable qu'il se lit dans les dernières lignes de la conclusion, p. 524 (bonne traduction, p. 67).

nous semble-t-il, un jugement aussi favorable » (p. 524). C'est le mot de la fin, et il marque bien le manque de sympathie de M. M. à l'égard de celui dont il analyse les œuvres.

Et ceci amène à formuler le principal défaut qui frappe à la lecture de ce livre, par ailleurs si méritant. Ce manque de sympathie non seulement incline à une sévérité outrée, mais elle empêche M. M. de comprendre et de faire voir toute la valeur de Suarez. Pour bien saisir un penseur, il faut s'assimiler la pensée de celui qu'on étudie, vivre, quelque temps au moins, en communauté d'idées et en pleine harmonie avec lui, s'efforcer de voir les choses comme il les voyait lui-même ; à ce prix seulement, on parviendra à pénétrer à fond l'esprit d'un système, à en goûter et en faire goûter les beautés. C'est, au contraire, une très mauvaise méthode que d'aborder un philosophe sans déposer sa propre philosophie, jusqu'au moment où l'on est parvenu à voir le système que l'on scrute, comme par le dedans; à plus forte raison, est-il dangereux d'étudier la pensée d'autrui, formellement, en fonction d'un système différent, fût-il meilleur. Un kantiste qui lirait S. Thomas sans déposer ses vues kantistes, ne comprendrait rien au système thomiste. Or, M. M. est tombé dans ce défaut, il a lu et exposé le système Suazérien non pas pour lui-même, mais en fonction du Thomisme. De là pour le lecteur une grande difficulté de saisir pleinement la pensée de Suarez dans son ensemble. Ce défaut est encore accentué par le soin que prend l'auteur, de critiquer, thèse par thèse, l'enseignement Suarézien.

Cette méthode a un inconvénient plus grave encore : c'est de fausser les perspectives. Malgré l'entière loyauté de M. M., le sincère effort d'objectivité auxquels nous sommes heureux de rendre hommage, encore que la plupart de ses affirmations prises isolément soient exactes, néanmoins l'impression d'ensemble que laisse son livre n'est pas pleinement vraie.

Assurément, le plus grand nombre des divergences signalées entre S. Thomas et Suarez, sont incontestables (1), ces désaccords portent, à n'en pas douter, sur les points les plus essentiels de la métaphysique : sur le concept même d'acte et de puissance, sur la différence essentielle entre le créé et l'Incréé ; mais cette confrontation perpétuelle de Suarez avec S. Thomas, cette insistance sur les oppositions, cette critique incessante rabaissent Suarez, aux yeux du lecteur, jusqu'à le faire paraître simplement comme un disciple qui en prend à l'aise avec son maître, au lieu d'être le génie s'efforçant de repenser le problème métaphysique pour son propre compte, en le reprenant au point où l'avaient laissé ses prédécesseurs et de s'élever au-dessus des divergences d'Écoles pour faire une synthèse nouvelle qui les dépassât toutes. Et c'est là l'exacte vérité. On peut juger plus ou moins favorablement le résultat de cet effort, mais on ne peut pas en méconnaître la grandeur. Au XVIe siècle Suarez a tenté une œuvre analogue à celle qu'entreprendront avec plus de hardiesse et d'indépendance, Descartes au XVIIe, et Kant à la fin du XVIIIe siècle. Dans la confusion où se débattait la philosophie à la suite de l'action néfaste du Nominalisme, Suarez a travaillé à restaurer la métaphysique, et il y a réussi, aussi bien qu'on le pouvait dans des circonstances aussi défavorables. M. M. est trop bon historien pour ne pas l'avoir entrevu (p. XV) ; mais la méthode d'exposition que nous critiquons, empêche le lecteur de bien comprendre la portée et la signification de cette entreprise :

(1) « La présente étude aussi objective que possible, a montré Suarez en opposition presque constante, et de son propre aveu, avec les enseignements... de S. Thomas lui-même. Il est vrai, quand il s'écarte ainsi de la voie du docteur angélique, il lui arrive plus d'une fois de le faire en compagnie de quelque thomiste plus ou moins mitigé ; sur tel point il est d'accord avec Cajetan, sur tel autre avec Hervé... Mais tandis que ces auteurs ne s'éloignent de S. Thomas que sur des détails particuliers, Suarez paraît faire la somme de leurs divergences » (p. 522). Page par page l'auteur s'est plu à souligner les contrastes, depuis les divergences essentielles jusqu'aux oppositions verbales.

l'auteur ravit à Suarez son auréole, pour ne lui laisser que l'attitude humiliée d'un écolier pris en faute. Aussi bien pour qui s'en tiendrait à ce livre, le succès remarquable du Suarézianisme doit rester une énigme.

Mais n'est-ce pas trop demander, que d'exiger cet effort et cette abnégation pour entrer dans la pensée d'autrui? N'a-t-on pas mauvaise grâce de reprocher à un auteur son point de vue? La justification de ces critiques se trouve dans le titre choisi. Assurément M. M. avait le droit de procéder comme il l'a fait. Mais le vrai titre du travail qu'il nous offre, est, non pas celui qui s'étale avec relief en beaux caractères noirs sur la couverture blanche, mais le titre suivant : « *Exposé et critique du Système de Suarez, du point de vue thomiste.* »

Le caractère propre de la philosophie Suarézienne est l'*éclectisme* et telle est aussi la thèse fondamentale du livre de M. M. Non pas, selon nous, que Suarez s'en soit fait un système théorique : loin de là. Le docteur de Coïmbre reconnaît pour guides Aristote et S. Thomas : ses affirmations sont répétées et trop formelles pour qu'on puisse élever un doute(1). Mais il n'entend pas se réduire au simple rôle de commentateur. Il discute la pensée du Maître, la contrôle, examine les critiques qui lui ont été adressées, et, selon les cas, l'interprète, la défend, la nuance, ou la complète, et, lorsqu'elle lui semble inacceptable, à regret l'abandonne. Voilà de son propre aveu, l'attitude que Suarez a prise. M. M. ne le niera pas, je pense. En principe, n'est-ce pas la bonne?

En théologie, ou du moins en matières principalement théologiques, Suarez s'écarte plus rarement de son guide. Après 10 ans d'enseignement il pouvait écrire au Général Claude Aquaviva : « Toujours j'ai marché appuyé sur la doctrine de S. Thomas, excepté sur un ou deux points ».

(1) DE SCORAILLES, *Suarez*, Paris, 1912, t. II. p. 454, sq.

Même affirmation au début de son *De Verbo Incarnato* (1). M. M. signale comme divergeant de la doctrine de S. Thomas, une vue personnelle sur un point secondaire touchant la science du Christ (p. 493), sa défense de l'Immaculée Conception (2), sa théorie de la puissance obédientielle active (pp. 415, 500), sa théorie des modes substantiels appliquée à l'explication de l'Union hypostatique (pp. 256, 502), théorie d'ailleurs empruntée à Cajetan, son explication de la présence réelle et de la persistance des accidents eucharistiques (pp. 303-309, 394, 503), son explication du mystère de la Trinité (pp. 355, 505), sa thèse sur la réviviscence des mérites (pp. 333, 505); ajoutons-y sa conception du feu de l'enfer (pp. 46, 415). M. M. n'insinue pas que Suarez soit en désaccord avec S. Thomas sur le troublant problème de la prédestination. L'histoire de ces luttes ardentes entre le « *Bañiézianisme* » (p. 48) et le Molinisme est racontée avec une modération et une impartialité auxquelles les historiens de cette querelle fameuse ne nous ont guère habitués (pp. 48-67; 431-438; 440-448; 456-462). Au reste, il semble bien que M. M., fidèle disciple du cardinal Billot n'admet pas la thèse dominicaine.

Plus nombreux et plus importants sont les écarts de Suarez en philosophie. M. M. rappelle que la Revue espagnole la *Ciença Tomista*, s'est amusée à dresser, en opposition aux 24 propositions de la S. Cong. des Études, une liste de 24 contrepropositions Suaréziennes. Rien d'étonnant puisque le désaccord porte sur les premiers principes mêmes de l'ontologie : l'analogie de l'être, le concept d'acte et de puissance et, par le fait même, le concept de l'unité du composé, conçu plutôt comme une juxtaposition d'éléments réunis par un mode. Ajoutons-y les vues de Suarez sur le principe d'individuation, sur la connaissance directe du singulier, sur

(1) DE SCORAILLES, *ib.* — (2) A ce propos l'auteur loue la piété mariale de Suarez, p. 494.

l'espace et l'ubication, conçus plutôt à la façon des mathématiciens, et l'on avouera que les divergences sont profondes. Les thèses auxquelles Suarez s'arrête, à l'encontre des thèses thomistes dont les difficultés, les obscurités et les inconvénients avaient été vigoureusement soulignés par les critiques de Scot et par Ockam, ne sont généralement que des essais de conciliation entre les opinions rivales, des tentatives pour trouver une voie moyenne entre le Réalisme exagéré et le Nominalisme.

Ce caractère de la philosophie de Suarez trouve sa principale explication, d'après M. M., dans l'éclectisme général des écoles théologiques. Ce qui nous vaut un chapitre extrêmement intéressant, intitulé : *les doctrines du XIII^e^ au XVI^e^ siècle; préparation de l'éclectisme Suarézien.* L'école dominicaine elle-même jusqu'à Bañez fut partiellement atteinte par la contagion. Mais il est d'autres causes, et croyons-nous plus profondes, sur lesquelles l'auteur insiste moins. Et c'est ce que je voudrais montrer.

D'abord Suarez aborda la métaphysique en *théologien* plutôt qu'en philosophe. M. M. rappelle qu'il s'est appliqué à la philosophie parce qu'il en éprouvait le besoin en théologie (p. 44). Ce fait remarquable n'a pas attiré suffisamment l'attention. Nous pouvons en conclure que la synthèse philosophique intéresse Suarez moins pour elle-même qu'en vue de son utilisation théologique. En parcourant ses gros in-folios, même ses *Disputationes metaphysicae*, en glanant les remarques qui lui échappent, on ne tarde pas à voir qu'il en est bien ainsi. Ces préoccupations étrangères à la philosophie étaient déjà de nature à favoriser plutôt l'éclectisme et une sorte de pragmatisme; une conséquence de ces préoccupations théologiques et qui inclinait dans le même sens, est le souci apologétique qui guide souvent Suarez dans ses déterminations métaphysiques elles-mêmes (pp. XV, 90, 104, 288, 398).

Une raison plus profonde encore de l'éclectisme Suarézien,

c'est sa défiance à l'égard de la méthode propre à la métaphysique, la *déduction*, et sa préférence marquée pour l'*induction*. Et pourquoi donc? quelle est la cause de cette dépréciation de la méthode déductive? Sinon sa *défiance de l'intelligence* elle-même. De cette timidité nous avons de nombreux indices. Il déclare lui-même qu'il est plus facile « facilius » de critiquer l'opinion des autres que de construire : il excelle d'ailleurs dans la critique, il se complaît dans les enquêtes sur les thèses de ses devanciers au point que l'on serait parfois porté à croire que les problèmes les plus épineux se présentaient à lui sous la forme d'un choix à faire parmi les opinions différentes. Il préfère l'argument négatif au positif (p. 101), parfois il juge les propositions métaphysiques principalement d'après leurs inconvénients. Le principe d'identité lui paraît une tautologie peu utilisable (*disp.* III, s. 3, nº 4 et 9). La tendance inductive est prise sur le vif dans *disp.* XX, s. 2 (résumé p. 419) surtout si l'on compare ces pages avec le raisonnement de S. Thomas. Après avoir rejeté comme insuffisants, tous les arguments *a priori*, Suarez argue de la façon suivante : jamais une créature n'a créé; il faut en conclure selon toute vraisemblance qu'elle ne le peut. — On pourrait multiplier les exemples. Ce qui est plus démonstratif encore, c'est que pour lui les premiers principes sont des principes d'induction, le principe de contradiction lui-même en est là (*disp.* VII. s, 2 nº 27 ; sect. 3, nº 8, de *Trin.* IV, c. 3, nº 7); il en est de même du principe « omne quod movetur ab alio movetur » (*Disp.* XXIX, s. 1. nº 7).

S'il se défie de l'intelligence, c'est qu'il a été ému par les objections des Nominalistes. L'homme n'échappe jamais complètement à son milieu, et c'eût été un miracle si, au sortir de cette crise de scepticisme ou de fidéisme que fut l'Ockamisme, Suarez eût gardé la sereine confiance dans l'Intelligence, que nous admirons dans S. Thomas.

L'Ockamisme est-il seul responsable? Le tempérament intellectuel du docteur espagnol ne le prédisposait-il pas à cette défiance? Il y a en effet comme deux familles d'esprits : les uns sont plus portés à l'analyse qu'à la synthèse; ils considèrent, comme Scot, le particulier avant l'universel et s'intéressent davantage au premier qu'au second. S. Thomas appartient manifestement à la tendance contraire. Bien des indices inclinent à mettre Suarez dans le voisinage de Scot. Avec ce dernier, il déclare que l'intelligence connaît d'abord le particulier, et « *sub propria specie* » (*tract. de anima*, l. 4 c. 3, surtout n° 8, résumé p. 294). La façon dont il explique le principe d'individuation (exposé p. 112), sa preuve de la création (disp. XX, s. 1), suggèrent la même conclusion. L'aveu implicite que contiennent les attaques dirigées contre le Thomisme, par les héritiers naturels de Suarez et par ses défenseurs attitrés, en est une confirmation indirecte, mais très probante. Le grand reproche qu'ils font aux thomistes, c'est leur esprit de systématisation (cf. DE SCORAILLES, t. II, p. 459). Ce reproche contient un aveu.

Enfin une autre tendance naturelle de l'esprit de Suarez devait le porter dans le même sens et l'oppose encore à S. Thomas ; c'est ce que j'appellerai, faute de terme meilleur, le tour quantitatif de sa pensée. On peut glaner un aveu intéressant dans la *disp.* XXVII, s. 1 (résumé, pp. 159-162) nos 17 et 18 où il déclare que la division de l'être en fini et infini est la plus facile à comprendre, parce que les êtres y sont envisagés métaphoriquement, comme pourvus de quantité. Bien des indices corroborent cet aveu et en montrent la portée : telles sa conception du composé, sa théorie sur l'intensification de la qualité (p. 329), sa multiplication des existences partielles et même des subsistances dans les composés (p. 260).

L'espace nous manque pour pousser plus loin cette étude

psychologique et nous souhaitons que M. M. l'entreprenne; mais ce qui vient d'être dit, suffit pour rendre compte du choix que Suarez a fait entre les opinions régnantes. En ontologie, l'analogie thomiste de l'être met Suarez en défiance parce que ce concept d'être s'éloigne trop de l'être qui tombe sous notre expérience et qu'à s'éloigner de celle-ci, on risque de volatiliser ses concepts en pures métaphores : défiance de l'Intelligence ! La distinction réelle entre l'essence et l'existence est rejetée parce que Suarez ne peut admettre qu'entre l'être actuel, le seul que nous connaissons expérimentalement et le néant, il y ait place pour une réalité intermédiaire, la « pure puissance », encore parce qu'il conçoit tout composé comme la juxtaposition d'éléments, déjà pourvus d'une certaine existence(1), ou, ce qui revient au même, à cause de sa répugnance à admettre ce postulat de l'intelligence pour expliquer l'unité du composé : les substances incomplètes au sens thomiste. En parcourant ainsi les diverses positions de Suarez, on en verrait facilement la genèse et l'explication.

Ces caractéristiques de la pensée Suarézienne faisaient de lui l'homme admirablement adapté à son temps. A une époque où « le développement des sciences historiques et expérimentales nuisait à la pénétration que la métaphysique requiert, les conceptions qui parlent à la raison sans parler à l'imagination devaient paraître dénuées de vraisemblance » (p. XV). Suarez eut le mérite de parler à sa génération un langage qu'elle put comprendre. C'est une cause, à ajouter à celles que signale M. M. (p. 508); c'est peut-être la plus grande raison de l'incontestable succès du Suarézianisme, et de la vogue qu'il garde encore auprès des intelligences à tendance positive et scientifique.

(1) Suarez avoue clairement son opposition avec S. Thomas dans la façon dont il conçoit la matière première, déjà existante par elle-même, quoique en dépendance avec la forme, et même pouvant exister, *ex potentia absoluta*, seule, sans forme, *disp.* XV, s. 8, n. 2, s. 9, n. 2, cf. aussi p. 278.

Un recenseur du livre de M. M. croit pouvoir mettre en doute la réalité de l'effort qu'aurait fait Suarez pour rester fidèle à S. Thomas. Telle n'est certes pas la pensée de M. M. (cf. pp. 46, 167, 402). Mais le seul fait que la lecture de son livre ait pu laisser une pareille impression confirme la principale critique que nous avons formulée au début de cette étude. Que Suarez ait été sincère, lorsqu'à ses supérieurs ou à ses lecteurs il déclarait avoir pris S. Thomas pour guide, ses ouvrages en font foi : il suffit de les parcourir. Mais ne jugeons pas la mentalité du XVIe siècle par la nôtre. L'École dominicaine était sincèrement Thomiste et cependant comme le montre M. M., jusqu'à Bañez, elle se donna beaucoup de liberté. Suarez devait-il se croire plus tenu que les Dominicains eux-mêmes? (cf. DE SCORAILLES I, p. 211). Il est à remarquer encore que si au XVIe siècle S. Thomas était une grande autorité théologique, sa philosophie n'avait pas encore été canonisée. L'autorité philosophique par excellence était encore Aristote, le *Maître,* et S. Thomas ne l'avait pas encore détrôné ou absorbé. Aussi bien S. Ignace, dans ses constitutions, prescrit-il de suivre S. Thomas en théologie et Aristote en philosophie (cité aussi par M. M. p. 36). Suarez a suivi littéralement ces directions. M. M. semble s'étonner parfois du respect de Suarez pour Aristote : en voilà l'explication. Aussi Suarez pouvait-il se croire thomiste, même en s'écartant de S Thomas en matière purement philosophique, à condition de lui rester fidèle en matière théologique. Aujourd'hui, bien des esprits se refusent à ce divorce entre la théologie et la philosophie ; ils ont raison ; mais leur point de vue n'est pas celui du XVIe siècle. Et s'il y a de sérieux inconvénients à séparer ces deux sciences, il y en aurait aussi à vouloir lier trop étroitement le *dogme* lui-même à un système humain quelconque, si parfait fût-il.

E. HOCEDEZ, S. J.

Actes du Saint-Siège

S. CONGRÉGATION DU CONCILE

Droit de funérailles *(A. A. S.*, XIII, *1921, p. 534)*. Une décision de la *S. C. C.* du 9 juillet 1921 confirme et explique les droits du curé relatifs aux funérailles de ses paroissiens. Le Chapitre cathédral de Diano (Italie) prétendait pouvoir célébrer les funérailles des paroissiens des quatre paroisses de la ville, sur la demande expresse des parents ou héritiers, et ne point devoir la « quarte funéraire » au pasteur du défunt. La S. Congrégation réfute si péremptoirement les arguments apportés en faveur de cette prétention qu'elle déclare inutiles l'audition des témoins et l'examen des documents. — La demande expresse des parents ou héritiers n'établit pas, contrairement à l'opinion du Chapitre, une présomption d'élection de sépulture. Celle-ci requiert au moins un mandat formel, dont on peut admettre l'existence sur le témoignage des parents ou héritiers. On s'étonne de voir le Chapitre faire appel en faveur du droit des parents à des rescrits royaux qui n'ont pas fait l'objet du Concordat et sont contraires au droit ecclésiastique le mieux établi. Quant à la prétention d'avoir charge d'âmes habituelle sur tous les fidèles de la ville, elle est si exorbitante que seules des preuves exceptionnelles pourraient l'établir. Le fait fût-il prouvé, qu'il n'exempterait pas le Chapitre de payer aux curés la part canonique. Inutile de faire appel à la prescription. Pour prescrire contre les droits du curé, établis par le droit commun, il faut un titre et quarante ans de pratique contraire ou l'usage immémorial sans titre. Dans le cas étudié, le titre manque; sans doute, les curés n'ont pas réclamé leur dû, mais comme ils ne sont pas *obligés* de le faire, ce silence ne constitue pas un titre. Pour établir celui-ci, il aurait fallu : demande de la part de l'intéressé, refus opposé par celui qui veut prescrire et acquiescement du détenteur du droit. J. CREUSEN, S. J.

Les honoraires de Messes. (Montisvidei, *stipendii missarum*. 16 avril 1921. *A. A. S.* 13. p. 532, ss.)

Dans l'archidiocèse de Montevideo, les fidèles ont coutume

de faire célébrer des neuvaines de messes ou des trentains grégoriens. Les honoraires de ces messes sont fixés à un taux supérieur à celui des autres messes. Les curés pourraient-ils ne transmettre aux célébrants que l'honoraire ordinaire et garder le surplus? La réponse est négative parce que les motifs apportés sont sans valeur. — Chercher des célébrants pour ces messes rentre dans la charge des curés et recteurs d'église; l'inconvénient est d'ailleurs compensé par la célébration même de ces messes dans leurs églises. C'est à tort que ces curés pensent devoir suppléer au cas où un célébrant vient à interrompre le trentain grégorien. Une fois la charge et les honoraires acceptés, la responsabilité de ces messes passe tout entière des curés aux célébrants. Enfin, bien que les fidèles remplacent parfois par ces messes les obsèques solennelles, il ne faut pas appliquer à ces messes le c. 1237. § 2 qui ordonne de payer la part canonique quand le premier office funèbre solennel n'a lieu que dans le courant du mois qui suit le décès. Le cas n'est pas le même. Cependant l'Évêque pourrait imposer aux fidèles, dans ce cas, une surtaxe, *ajoutée* aux honoraires de ces messes extraordinaires, et qui fût pour les curés une compensation de la suppression des obsèques. Il faudrait évidemment avertir les fidèles du motif de cette surtaxe.

J. Creusen, s. j.

S. CONGRÉGATION DES RITES

Décret étendant certaines fêtes à l'Église universelle, 26 octobre 1921. *A. A S.* t. xiii, 1921, p. 548.

S. S. D. N. Benedictus Papa XV.....Festa prouti sequuntur, cum Officiis et Missis propriis et approbatis, ad universam Ecclesiam amodo extendi atque Kalendario et Proprio Sanctorum Breviarii et Missalis Romani in futuris editionibus et respectivis locis inseri statuit ac decrevit :

I. Dominica infra Octavam Epiphaniae, Sanctae Familiae Iesu, Mariae, Ioseph, duplex maius (cum iisdem privilegiis ac iuribus praefatae Dominicae), Com. Dominicae et Octavae.

II. Die 24 martii, S. Gabrielis Archangeli, duplex maius.

III. Die 28 iunii, S. Irenaei, Ep. Mart., duplex, Com. Vigiliae, reposito Festo S. Leonis, Papae et Conf. in diem natalem 3 iulii.

IV. Die 24 octobris, S. Raphaelis Archangeli, duplex maius.

L'office de la Sainte Famille a les mêmes prérogatives et privilèges que le dimanche *infra octavam* dont il remplace l'office.

A. T.

Décret approuvant l'office et la messe propre du Cœur Eucharistique de Jésus, pour le Jeudi après l'octave du S. Sacrement. 9 nov. 1921 (*A. A. S.*, t. XIII, p. 545).

Instantibus compluribus Revmis Ordinariis dioecesium, Sanctissimus Dominus Noster Benedictus Papa XV, referente infrascripto Cardinali Sacrae Rituum Congregationi Praefecto, Officium proprium cum respondente Missa *Sacratissimi Cordis Iesu Eucharistici* exhibitum et ab ipsa Sacra Congregatione revisum, prouti in separato prostat exemplari, approbare dignatus est, illudque feria V post octavam Ssmi Corporis Christi adhibendum decrevit...

Hoc autem Festum eadem Sanctitas Sua clero saeculari huius Almae Urbis et singulis dioecesibus petentibus, sub ritu duplici maiori benigne concessit, servatis de cetero Rubricis atque Apostolicae Sedis decretis. Contrariis quibuscumque non obstantibus.

Consultations

Jeûne eucharistique.

Peut-on, sans s'exposer à manquer au jeûne eucharistique, mettre une pastille en bouche, le soir, au moment du coucher?

R. Le consultant ne se doute peut-être pas, qu'il pose une « question célèbre ». Au moins, depuis le XVIIe siècle, elle a provoqué pas mal d'élucubrations. Franchement, on voudrait la résoudre dans un sens large et sans subtilité, mais les auteurs, en général, se montrent sévères. La distinction suivante pourrait aider à formuler une règle facile.

Si la composition chimique de la pastille ou de toute autre dragée semblable et le moment où on la met en bouche font prévoir que normalement la pastille sera fondue avant minuit, on peut la prendre sans scrupule, et communier, même si le matin on en conserve la saveur en bouche, ou même si on en trouve des fragments. De tels « *restes* » peuvent être assimilés aux « *restes des aliments* » de la veille demeurés entre les dents. C'est par extraordinaire qu'une telle pastille n'aura pas été dissoute entièrement avant minuit, tout comme c'est *per accidens* qu'un petit débris de viande se loge dans une dent creuse (S. Génicot, éd. 7e et suiv. II, n. 200; Cornélisse III, n. 146).

Au contraire, si telle est la nature de la pastille que régulièrement *elle ne sera pas fondue à minuit*, comme ce peut être le cas pour un « comprimé », on doit maintenir avec Lugo (*De Eucharistia*, d. 15, n. 37) et S. Alphonse (l. 6, n. 279) qu'il y a eu *comestio continuata* après minuit.

Même si, le matin, on rejetait tous les restes qu'on trouve en bouche, il est moralement sûr que, la déglutition continuant insensiblement quoique par intermittences pendant le sommeil, on n'est plus à jeûn. — Nous excepterions de cette rigueur le cas où l'on se réveille quelques minutes après minuit : alors il n'est pas certain que depuis minuit, l'on ait avalé quelque chose, surtout si on se sent la gorge sèche; mais il faudrait évidemment rejeter aussitôt de la bouche tous les fragments qui s'y trouvent.

J. Salsmans, S. J.

Quand doit-on empêcher un binage?

Dans la paroisse de X., desservie par un curé et deux vicaires, chaque dimanche et les jours de fête quatre messes sont célébrées, à 6 h., 7 h., 9 h., 11 h.

Professeur en vacances, si je me présente pour célébrer la sainte messe à 7 h., j'oblige les deux vicaires à dire une

messe tardive, l'un à 9 h., l'autre à 11 h.; si je ne me présente pas, l'un des vicaires binera à 9 h. et à 11 h., et la semaine suivante ce sera l'autre.

Puis-je dans ce cas dire la messe dans un couvent voisin?

Rappelons les principes.

1. La faculté de biner ne peut être accordée que par indult apostolique ou par permission de l'Ordinaire. « Excepto die Nativitatis Domini et die Commemorationis omnium fidelium defunctorum, quibus facultas est ter offerendi Eucharisticum Sacrificium, non licet sacerdoti plures in die celebrare missas, nisi ex apostolico indulto aut potestate facta a loci Ordinario » (c. 806, § 1).

2. La permission de biner n'est accordée que pour le bien des fidèles, et si elle est requise en raison de la pénurie de prêtres. « Hanc tamen facultatem impertiri nequit Ordinarius, nisi, cum prudenti ipsius iudicio, propter penuriam sacerdotum die festo de praecepto, notabilis pars fidelium missae adstare non possit; non est autem in eius potestate plures quam duas eidem sacerdoti permittere » (c. 806, § 2).

De ces principes il découle :

1° Que l'Église répugne à une double célébration en dehors des cas de nécessité.

2° Que la faculté de binage accordée par l'Ordinaire n'inclut jamais pour un même prêtre que le droit de dire **deux** messes le même jour. En conséquence, serait répréhensible le prêtre qui invoquerait le privilège du binage pour célébrer trois messes le même jour(1).

3° Que l'Évêque est chargé d'assurer l'observation de cette loi ecclésiastique.

Que répondre au professeur?

1. S'il s'offre spontanément à célébrer une des quatre

(1) Si étrange que cela paraisse, il arrive, encore maintenant, qu'un curé en l'absence de son vicaire, se croit autorisé à célébrer trois messes le dimanche.

messes, le curé ne peut le refuser. Cette offre supprime la nécessité de binage ; le curé ne peut donc célébrer lui-même ou faire célébrer par un autre deux messes ce jour-là.

2. Doit-il s'offrir à célébrer une des messes paroissiales?

Distinguons deux raisons qui pourraient l'obliger : pour éviter qu'un prêtre ne doive biner, ou bien pour alléger la charge des prêtres de la paroisse. La première raison ne peut aucunement l'obliger. L'obligation de binage est personnelle au prêtre chargé de la paroisse ; à lui incombe l'obligation de célébrer par lui ou par ses délégués une seconde messe en vue de l'utilité des fidèles. D'autre part, le binage n'est pas un mal en soi, et l'Église ne le défend d'une manière ordinaire que pour éviter certains abus possibles. Il n'y a donc aucune obligation *morale* pour un professeur qui n'est nullement attaché à la paroisse de s'offrir à célébrer une des messes de binage.

La charité peut-elle l'y obliger? Sans doute. Mais dans le cas proposé, cette obligation nous paraît peu probable. A moins que le professeur ne s'offre à célébrer la messe la plus tardive, les vicaires ne seront guère soulagés. Or, il peut se faire que cette messe d'onze heures soit, pour le professeur, habitué à célébrer régulièrement assez tôt et peut-être fatigué des labeurs du trimestre, une charge bien lourde. Il ne serait donc pas tenu à la subir pour procurer à d'autres un soulagement passager et sans proportion avec la gravité de l'inconvénient. Au point de vue de la charité, la question peut évidemment se nuancer davantage, mais cette obligation n'est pas l'objet du cas proposé.

3. Le curé doit-il demander au professeur de célébrer une des messes?

Certainement non. Chargé d'assurer le service religieux avec ses vicaires, il n'est pas obligé de recourir, pour éviter le binage, à un prêtre qui, à ce titre du moins, n'est point tenu de célébrer une des messes et pourrait donc refuser d'intervenir.

4. L'Évêque peut-il obliger le professeur à célébrer? « Chaque fois et aussi longtemps qu'au jugement de leur propre Ordinaire, la nécessité de l'Église l'exige, et sauf l'excuse d'un empêchement légitime, les clercs doivent accepter et remplir fidèlement la charge que l'Évêque leur aura confiée » (c. 128).

L'Évêque pourrait donc imposer au professeur la charge de célébrer une des messes paroissiales pour éviter le binage. Mais il ne pourrait lui imposer une messe tardive, si sa santé devait en souffrir; c'est là un empêchement légitime, puisque le clergé paroissial peut suffire à la charge.

A. Guns, s. j.

Bénédiction simultanée des scapulaires.

Le rituel romain, éd. 1913, donne une formule pour bénir et imposer les cinq scapulaires (S. Trinité, Passion, Immaculée-Conception, Sept Douleurs, Mont-Carmel). Un prêtre, ayant les pouvoirs nécessaires pour chaque scapulaire, peut-il adapter cette formule à un nombre moindre, par exemple à trois scapulaires?

R. 1° Pour imposer ou bénir les 5 scapulaires *ensemble*, il faut un pouvoir spécial, même quand on a séparément les facultés pour chacun des cinq scapulaires; sans ce pouvoir spécial, bénédiction et imposition sont illicites.

2° Je pense qu'on pourrait *validement* employer la formule brève; je doute que ce soit licite. J. C.

Prêt d'objets indulgenciés.

Si j'emprunte un objet bénit, puis-je gagner les indulgences attachées à cet objet, par exemple à un chapelet?

R. Les indulgences sont attachées à l'objet bénit; on les gagne par son usage légitime. Puisque le prêt ne supprime pas les indulgences, rien n'empêche l'emprunteur de les gagner (Cf. c. 924, § 2). J. C.

Notes de Morale et de Pastorale

Quelle intention est requise pour la communion fréquente ?

A lire certaines Revues de propagande, surtout à entendre certains prédicateurs, il semble qu'en fait l'unique condition exigée soit l'état de grâce. En effet, une intention *implicite*, contenue dans l'orientation même de l'âme vers Dieu par la grâce, suffit, d'après eux ; ou selon d'autres, l'intention de l'Église *supplée* celle que les fidèles ne peuvent exprimer ou concevoir formellement eux-mêmes. Tel serait même l'enseignement de S. Thomas (Summa, III, q. 73, a. 3). N'est-ce pas là minimiser les paroles de Pie X et celles du Code (c. 863)?

I. Il y a deux écueils à éviter en cette matière. Le premier, est de faire rentrer subrepticement, sous prétexte d'intention droite, une partie des conditions rigoristes d'autrefois. C'est contre ce danger, qui n'est pas chimérique (1), que réagissent, sans doute, les prédicateurs dont parle notre correspondant; en tout cas, il en est ainsi des Revues qui nous sont tombées entre les mains. Mais si juste que soit le but poursuivi, il ne dispense pas d'employer de bons arguments. La preuve, *ex silentio* tirée du concile de Trente n'est pas concluante ; car le saint concile ne traite pas la question qui nous occupe (2). Quant à l'enseignement de S. Thomas, il est tout différent de celui qu'on lui prête. Le S. Docteur (q. 73, a. 3) traite non des dispositions nécessaires pour recevoir le sacrement, mais « *Utrum Eucharistia sit de necessitate salutis* » et il tâche d'expliquer comment les enfants,

(1) Voyez Lehmkuhl, II, nº 212. — (2) Salmeron que l'on cite comme n'exigeant que l'état de grâce requiert *en outre* la pureté d'intention. (Cf. Ferreres, *La Communion fréquente et quotidienne*. Paris, p. 26, nº 54).

incapables de communier spirituellement, *ne sont pas cependant tenus de communier sacramentellement,* malgré la parole de S. Jean, VI, 54. « Nisi.... etc. » : « *quia per baptismum ordinatur homo ad Eucharistiam et ideo ex hoc ipso quod pueri baptizantur, ordinantur per Ecclesiam ad Eucharistiam et sicut ex fide Ecclesiae credunt, sic ex intentione Ecclesiae desiderant Eucharistiam et per consequens recipiunt rem ipsius.* » Comme les enfants baptisés se sauvent par la foi de l'Église (idée empruntée à S. Augustin) (1), sans poser eux-mêmes un seul acte de foi, malgré les paroles de S. Marc (XVI-16), ainsi, pour ces enfants, l'intention de l'Église, c'est-à-dire leur destination à l'Eucharistie tient lieu de communion spirituelle, et les dispense de la communion sacramentelle. L'Église ne supplée pas à l'*intention :* rien n'autorise cette application inattendue d'un axiome de droit « *Ecclesia supplet* » à un domaine totalement différent.

Le second écueil est de mécaniser la communion, d'en faire un acte purement rituel.

II. Les faux raisonnements comme les malentendus ont généralement leur origine dans le manque de précision des termes employés ou dans l'oubli des distinctions nécessaires.

1. Ne confondons donc pas les conditions requises *ad valorem* avec celles exigées *ad liceitatem*. La réception valide de l'Eucharistie, comme des autres sacrements, suppose chez les adultes, soit au moment même de la réception, soit au moins dans le passé, *un acte vraiment humain.* « INTENTIO *saltem habitualis suscipiendi sacramentum requiritur ad valorem.* » (GÉNICOT-SALSMANS II, nº 125) ; LEHMKUHL précise : « *intentio habitualis explicita* »

(1) C'est un contre-sens que de traduire ces mots par « le désir du baptême », ou de comprendre qu'il s'agit d'une disposition requise pour le baptême.

(II, 64-68). La question de DROITURE d'intention n'intervient que pour la licéité de l'acte.

2. Ne confondons pas les conditions exigées pour éviter une communion gravement sacrilège avec celles que demande une communion de tout point louable. Une intention gravement coupable étant elle-même un péché mortel, pour éviter le sacrilège grave, on peut dire que la seule condition est l'état de grâce. Donc tout chrétien qui s'approche de la Sainte Table en état de grâce, communie, en un sens, dignement et retire quelque fruit de son acte, celui-ci fût-il même entaché d'irrévérence légère ou accompagné de péché véniel. Autre chose est donc de déterminer quand la communion est défendue *sub gravi*, autre chose de savoir quand il faut conseiller de recevoir l'Eucharistie (1).

3. Quelle intention est donc requise pour que la communion soit vraiment louable? Quand il s'agit de l'Eucharistie, il n'y a pas lieu de se montrer plus exigeant que pour les autres actes moraux, comme semblent le supposer certains auteurs. Toute intention qui suffit pour rendre moralement bon un acte quelconque du culte, suffit pour la réception du Saint-Sacrement : inversement, toute intention capable de vicier n'importe quel acte religieux et de le rendre légèrement coupable, entachera également la communion de péché véniel. Tels sont le respect humain, la vanité (DENZ. 1985-1986). Les paroles que Notre-Seigneur adresse aux hypocrites priant au coin des rues, jeûnant ou donnant l'aumône pour être vus, s'appliquent à la communion faite sous l'inspiration des mêmes motifs. Ces principes entraînent deux conséquences :

a) L'intention droite est donc une condition différente de

(1) Lorsqu'il s'agit de l'accomplissement d'un précepte grave, comme à Pâques, on doit se contenter souvent, faute de mieux, de l'état de grâce. En droit cependant, la même condition est requise tant pour la communion rare que pour la communion fréquente.

la pureté de cœur, et il n'est pas exact de dire sans explication : « plus on communie, plus on rectifie son intention. »

b) Il n'est pas difficile d'avoir cette intention au moins au degré minimum qui suffit pour rendre la communion vraiment recommandable (Cf. *N. R. Th.* XXXIX, (1907), p. 256).

Pratiquement, quand il s'agit d'enfants, qui d'ailleurs apportent à leur acte tout le sérieux dont ils sont capables, il n'y a pas lieu de s'inquiéter s'ils communient pour répondre à des conseils donnés par des personnes respectées et aimées, voire même pour faire plaisir à leur mère (sauf le cas de vues bassement intéressées ou de calculs égoïstes) ou par l'entraînement du bon exemple. Ces influences sont dans l'ordre providentiel, ces intentions contiennent implicitement l'intention d'honorer Dieu ou de profiter du sacrement, d'autant plus que ces derniers motifs, ou d'autres semblables, sont d'ordinaire perçus au moins confusément dans l'effort même que ces petits font pour *bien* communier. Ces intentions sont droites et il n'y a pas lieu d'invoquer je ne sais quelle suppléance de l'Église. Par contre, un enfant qui communierait avec dégoût intérieur non combattu, comme malgré lui, par respect humain, crainte de perdre certaines faveurs, désir d'obtenir certains avantages temporels, manquerait manifestement de droiture d'intention, et ces dispositions seraient très dangereuses, parce qu'elles pourraient facilement mener au sacrilège. Les mêmes remarques s'appliquent, avec les transpositions nécessaires, aux « *rudes* ».

Le devoir des confesseurs, prédicateurs, éducateurs est très clair : d'une part ils doivent éviter avec le plus grand soin tout ce qui pourrait ressembler à une contrainte morale, bien plus tout ce qui enlèverait la LIBERTÉ PARFAITE des enfants ou de leurs ouailles. On ne saurait trop insister sur ce point, surtout dans les pensionnats (Cf. GÉNICOT-SALSMANS, l. c., n° 195, 7°). D'autre part ils doivent, non détourner de la communion ceux qui n'ont pas l'intention droite, mais plutôt

les aider à la rectifier. Ils doivent surtout, s'ils veulent que leur action eucharistique produise tous ses fruits, s'efforcer de tout leur pouvoir de développer la personnalité religieuse des enfants et des gens simples, de la dégager, de la rendre plus consciente et plus indépendante : la persévérance est à ce prix (voyez les excellentes remarques dans *Hostia*, mars, 1921, p. 63).

Si des jeunes gens, communiant chaque jour au collège, s'approchent rarement des sacrements pendant les vacances ou après leurs études, c'est une preuve que leur pratique ne repose pas assez sur une conviction *personnelle* et que l'éducation de leur caractère moral n'a pas été suffisante. Ces constatations ne doivent pas refroidir le zèle de ceux qui encouragent la communion fréquente, elles doivent le rendre peut-être plus éclairé. Ce serait tomber dans cette erreur, dont se plaignait un vénérable archiprêtre, l'erreur de ceux qui croient avoir tout fait, s'ils ont obtenu un grand nombre de communions. Les sacrements ne sont pas des fins, mais des moyens. Notre-Seigneur se donne sous forme de nourriture : on ne mange pas pour manger, mais pour vivre et travailler. Ainsi on ne communie pas pour communier, mais pour vivre et agir « ideo per hoc sacramentum non solum habitus gratiae et virtutis confertur, sed etiam excitatur in actum » (S. Thomas, III, q. 79, a. 1 ad 2^{um}). Il ne suffit pas de manger pour se bien porter ; de même il ne suffit pas de communier, il faut aussi exercer les vertus surnaturelles dont nous avons reçu une infusion nouvelle. Le divin Maître a dit « Prenez et mangez », mais auparavant il avait prêché la pénitence et les béatitudes.

G. DE RHODEZ.

Bibliographie

Michel d'Herbigny, S. J. Theologica de Ecclesia. II **De Deo catholicam Ecclesiam organice vivificante seu de hodierna Ecclesiae Agnitione**. 2e éd. Paris, Beauchesne 1921, in-8°, 359 pages.

Nous avons déjà eu l'occasion (*N. R. Th.* t. xlviii, (1921) p. 409) de dire tout le bien que nous pensions du 1er volume de cette étude sur l'Église. Le second ne mérite pas moins d'éloges et même il est plus recommandable encore que le premier.

Les deux premières sections traitent des notes de l'Église. Sur la théorie des notes, il n'y avait rien de bien neuf à dire. Le P. d'H. est fort sobre et pousse l'analyse des concepts moins loin que ses prédécesseurs ; peut-être a-t-il raison. Quoiqu'il en soit, ces sections constituent la partie la plus remarquable des deux volumes : on y admire la grande érudition de l'auteur et l'abondance de renseignements utiles sur les sectes non catholiques. La note de *Catholicité* en particulier est développée d'une façon très approfondie et très heureuse ; il faut mentionner tout spécialement l'étude sur le mot *Catholicus* n° 244 ; et la formule : *Ecclesia catholica* n° 245. — L'auteur ramène l'*Apostolicité formelle* à la romanité, aussi cette note est-elle peu développée, pp. 86-96. On peut le regretter, d'autant que cette manière de voir amène le P. d'H. à traiter du *Primat romain* dans le chapitre des notes, où on ne l'attend nullement. Hâtons-nous de le dire, cette thèse est très solidement établie et les pages qui lui sont consacrées, comptent parmi les meilleures et les plus fortes du livre : original et en même temps admirablement présenté, est l'argument tiré du concile de Chalcédoine (nos 286-293). Par contre la thèse sur le développement vital de l'Église paraît moins réussie. (nos 268-271.) Il faudrait faire quelques réserves sur l'usage du texte Jean. xiii, 35 (n° 222) et de la parabole de la zizanie (n° 209), sur la signification du mot *Sanctus* (n° 236) et l'on s'étonne de ne pas voir cité l'excellent travail du P. Delehaye dans les *Analecta Bollandiana* (t. xxviii, (1909) p. 145).

La 3e section parle successivement des membres de l'Église, de son gouvernement et de l'infaillibilité de son magistère. Il convient de signaler surtout la thèse sur l'origine de l'épiscopat (n° 357-373), remarquable par l'érudition, la justesse des jugements et la prudente modération. L'éclectisme est même poussé si loin que le lecteur devine avec peine la pensée précise de l'auteur sur l'organisation de l'Église primitive (1). Cela

(1) L'auteur reproduit un argument souvent employé, tiré de la controverse pascale (n° 298) : « usus romanus, dit-il, mox praevaluit ». Ces mots pourraient induire en erreur. En réalité, ce n'est que lentement que Rome

n'empêche pas cette thèse d'être une des meilleures qui aient paru sur le sujet.

Pour porter sur les deux volumes un jugement d'ensemble, il convient de se mettre au point de vue de l'auteur. Il est manifeste que, très au courant des difficultés et des controverses modernes, — et c'est un de ses mérites solides — celles-ci cependant ne l'intéressent pas pour elles-mêmes, pas plus que la synthèse spéculative qui est délibérément sacrifiée à l'apologétique. De même, quoiqu'il ne les perde jamais de vue, ce ne sont pas les critiques rationalistes ou libéraux que le P. d'H. vise principalement, ni même les âmes atteintes par l'inquiétude religieuse moderne ou menacées par le modernisme. Ce sont les dissidents Russes et Orientaux que poursuit, avant tout, son zèle. Aussi, sans négliger les sectes protestantes, — tant s'en faut, il les connaît très bien — il regarde plus volontiers du côté des schismatiques. Il a bâti un monument, face à l'Orient. Le plan de l'architecte ne s'apprécie parfaitement que si l'on tient compte du but poursuivi. Personne n'était mieux préparé pour cette œuvre et l'on est heureux de proclamer qu'il a parfaitement réussi dans son dessein. Pour tous ceux qui s'intéressent aux controverses orientales, cet ouvrage est absolument indispensable; à tous les autres, professeurs, élèves en théologie, prêtres instruits, il rendra d'inappréciables services. Il n'existe pas, à l'heure actuelle, de manuel aussi complet ni aussi savant. E. H.

Michel d'Herbigny, S. J. — **La Théologie du Révélé.** Ce qu'elle suppose — ce qu'elle étudie — par quels degrés (Introduction générale). Préface de S. É. le cardinal Mercier. Paris, Beauchesné, 1921, xi-378 pages.

Le présent ouvrage n'est destiné, ni à des savants désireux de systématisation, ni à des spécialistes appliqués à des recherches particulières ; il s'adresse aux âmes religieuses qui voudraient jeter sur le donné révélé un regard d'ensemble. A cet effet, l'auteur divise son esquisse en trois sections qui déterminent successivement les présupposés, l'objet et la méthode de la théologie. Division claire, nette et qui, à première vue, paraît un excellent procédé d'enseignement, mais que l'auteur, dans une étude si

fit prévaloir ses idées : il fallut environ un siècle. — Au n° 315 et sq., l'auteur donne l'impression d'une désignation de Rome comme siège primatial, plus formelle que les documents ne permettent de le conjecturer. — Les arguments que les théologiens apportent généralement pour prouver que la détermination du Siège Romain est irrévocable, sont peu convaincants. Le P. d'H. l'a senti, car il essaie de les renforcer, en même temps qu'il propose une sorte de compromis éclectique. Son *confirmatur* (p. 199) est une suite d'hypothèses plus ou moins plausibles, mais qui ne peuvent servir à étayer une preuve. Comment faire servir comme *preuve*, des hypothèses aussi discutées que le voyage de S. Pierre à Rome, en 42 ?

complexe, semble parfois abandonner. C'est ainsi que, dans la première partie, il nous présente, comme présupposant la théologie, les données théologiques de la foi; c'est ainsi que dès la seconde, il réfute les méthodes défectueuses des protestants, des orthodoxes et des rationalistes. Ne serait ce pas qu'en réalité la science qui a pour objet Dieu, ne commence qu'à elle-même et forme à elle seule un tout organique? Simple question que nous nous permettons de faire.

De toutes façons nous regrettons l'infini morcellement de cet ouvrage en chapitres non reliés et en paragraphes indépendants, morcellement qui ne donne pas toujours au lecteur l'impression d'une pensée tirée au clair. Citons à titre d'exemple la section qui traite de la foi et de l'apologétique où des affirmations divergentes se trouvent juxtaposées, sans être suffisamment conciliées.

Mais ces chicanes de logicien ne peuvent nous amener à méconnaître les véritables mérites d'un livre dont l'inspiration est toute apostolique. Pour le P. d'Herbigny, nous dit le cardinal Mercier, « la théologie n'est pas une systématisation froide de pensées abstraites ayant des attaches plus ou moins lointaines avec Celui qui donne son nom trois fois saint à la science théologique »; non, pour lui c'est « la vie divine qui forme l'objet commun de tous les traités de la théologie dogmatique. Tout se groupe autour de cette unité ». Plus bel éloge ne pouvait lui être adressé. P. O.

Het Volksmisboek (Latijn-Nederlandsch) bewerkt door de Benedictijnen der Abdij Affligbem onder leiding van Dr Dom Franco de Wyels en Dr Dom Willem Van de Kamp. 1 vol. 15 c/m × 9,5 c/m; épaisseur 3 c m. Prix : 25 à 42 frs suivant reliure.

Il n'est pas nécessaire, croyons-nous, d'insister sur la haute importance que présente au point de vue du développement de l'esprit religieux et de la véritable dévotion chrétienne, une publication comme celle du « Volksmisboek ». Déjà G. Kurth n'hésitait pas à dire qu'une des grandes causes de l'ignorance religieuse, sinon la plus grande, est l'ignorance de la liturgie. Et c'est la même idée qu'exprimait Sa Sainteté Benoît XV dans une lettre récente adressée à l'éditeur Marietti à l'occasion de l'édition d'un nouveau Missel Latin-Italien. « Ce que nous désirons par dessus tout, disait le Saint-Père, c'est que le peuple chrétien s'habitue de plus en plus à retirer le plus grand fruit possible de son assistance aux divins mystères, dans lesquels le très aimable Rédempteur du genre humain continue à répandre d'une façon mystique son divin sang pour nous; car plus les fidèles participeront d'une façon active à cet auguste sacrifice, plus abondamment aussi ils puiseront dans les trésors des biens éternels. Or, deux causes peuvent empêcher la piété des fidèles de

retirer de l'assistance à la messe tout le fruit désirable ; l'ignorance du latin et l'ignorance de la liturgie ». Mais, c'est justement ce double empêchement que prétend écarter le *Volksmisboek*. Et, en effet, celui-ci ne renferme pas seulement le texte latin complet du Missel entièrement conforme à l'édition typique de 1920, ainsi que les messes propres des diocèses de Malines, Bruges, Gand et Liège, mais en outre il donne certaines cérémonies tirées du Rituel, et même du Pontifical, comme la célébration du mariage, les cérémonies de l'enterrement, la bénédiction des saintes huiles. Au texte latin se trouve jointe une traduction complète en néerlandais, et toutes les épîtres ainsi que les évangiles sont en outre précédés d'une courte notice donnant le sens exact du texte sacré et l'application de celui-ci à l'objet liturgique de la messe. Mais ce qui fait la vraie valeur du *Volksmisboek*, ce sont les multiples notes liturgiques dont il est enrichi : explications historiques sur la messe, l'année liturgique, les fêtes, et surtout détails fort intéressants et instructifs sur les stations romaines ; courte notice sur les saints et les fêtes de chaque jour ; explication claire et substantielle des principales cérémonies, etc. Bref, nous ne croyons pas que cette édition ait été jusqu'ici, ne disons pas surpassée, mais même égalée. Ajoutons que le format est des plus commodes, comme le montrent les dimensions indiquées plus haut ; ceci ne va pas évidemment sans un petit inconvénient : papier excessivement fin, renvois fort nombreux ; mais entre deux maux, il faut choisir le moindre, et nous sommes persuadés que cette nouvelle édition du *Volksmisboek* aura un succès plus grand encore que la première.

Jos. Pauwels, S. J.

V. Fallon. S. J., docteur en sciences politiques et sociales, **Principes d'économie sociale.** Ouvrage honoré d'une lettre de S. E. le Card. Mercier. — Louvain, H. Bomans, 1921. In-8°, xii-392 pp. Prix : 8 fr.

Faciliter aux hommes d'action la connaissance des institutions sociales contemporaines et les principes qui doivent en régler l'organisation et l'évolution, tel est le but du présent travail. Il contient à la fois un exposé très substantiel et très clair des principales thèses de morale sociale et une étude très fouillée de tous les facteurs économiques qui en conditionnent l'application.

L'auteur ne s'écarte en rien des doctrines traditionnelles sur le salariat, le juste prix, le prêt à intérêt, etc. Témoin averti de l'évolution qu'ont subie dans notre société européenne le régime de la propriété, le contrat de travail, la mise en valeur du capital, etc., il considère avec bienveillance les tentatives faites, depuis peu d'années et surtout après la guerre, sur ces domaines. Mais après avoir vérifié à nouveau les limites des principes

il n'est pas homme à les sacrifier pour justifier ou expliquer des institutions nouvelles. Sans méconnaître les avantages de la participation aux bénéfices ou à la gestion, il appelle franchement l'attention sur les inconvénients ou les insuffisances de ces formes nouvelles du contrat de travail et ne déclare pas, pour autant, immorale et illégitime la forme pure du salariat.

La véritable originalité et le principal mérite de l'ouvrage sont dans la clarté et la méthode de l'exposition, le caractère tout actuel des institutions étudiées et apportées en exemple. Doctrine et développement ont subi plusieurs fois l'épreuve de l'enseignement oral devant des élèves déjà formés et rendus plus exigeants par d'autres études philosophiques ou techniques.

C'est dire que les « *Principes d'économie sociale* » sont un manuel tout indiqué pour les séminaires ecclésiastiques et les écoles supérieures, normales, industrielles. Aux prêtres voués au ministère, aux hommes d'œuvres, aux propagandistes, ce livre fournira le moyen d'acquérir ou de compléter des connaissances indispensables pour une action sociale féconde.

Les directeurs de cercles d'études y trouveront tous les éléments de travaux vraiment sérieux, où l'esprit des jeunes gens se développera par l'étude des principes, sans que, devant la complexité des problèmes économiques et sociaux, ils perdent la claire perception des limites forcément restreintes de leur savoir. J. C.

Publications nouvelles.

La Librairie Marietti de Turin (via Legnano, 23) vient de publier le nouveau **Missale Romanum**, in-8°.

L'édition en papier indien est vraiment l'idéal pour un missionnaire, car elle est très portative, le poids du missel relié ne dépassant pas 600 gr. Le format cependant est très commode 14 × 23 1/2 cm. L'impression rouge et noire, excellente et très claire, les caractères gras, très lisibles; et cependant la transparence est presque nulle. La disposition typographique est généralement excellente : l'éditeur a eu en vue la commodité du prêtre; il n'y a pas trop de renvois. Il existe une autre édition de même format sur papier plus fort dont le poids ne dépasse cependant pas 1.100 gr. Le prix du missel broché est de 38 frs. Pour nos abonnés 25 % de réduction.

De la même librairie :

Memoriale rituum, pro aliquibus praestantioribus sacris functionibus persolvendis, *in minoribus ecclesiis* Benedicti XIII P. M. iussu editum, Benedicti XV auctoritate recognitum. Editio I taurinensis iuxta typicam. Taurinorum Augustae, P. Marietti, 1921, in-16, 76 pp. Prix : franco, relié 5 fr. 75.

Caractères rouges et noirs, gras, très lisibles, papier épais.

Rubricae generales Missalis Romani a Pio X reformati et SS. D. N. Benedicti XV auctoritate vulgati; additis quibusdam specialiter observandis in missa privata coram SS. Sacramento nec non coram Episcopo in sua Dioecesi. Accedunt etiam orationes pro praeparatione ad Missam atque gratiarum actione, necnon regulae pro Missis Votivis aliisque celebrandis. Taurini, Marietti, 1921, in-32, 340 pp. Prix : franco et relié, 7,75 fr.

Papier indien, caractères très lisibles, rouges et noirs.

H. Moretus. **L'Edition plantinienne des annales ecclesiastici du cardinal Baronius**, in-4°, xv-27 pp.

Contient un article paru dans le *Musée du Livre* et des textes inédits de la correspondance de Baronius avec la puissante maison.

Édition de grand luxe reproduisant d'anciennes gravures plantiniennes. L'intérêt du texte ne le cède en rien à la beauté et à la perfection de l'impression. E. H.

Paillettes d'Or, dix-huitième série. Recueil des années 1919-1920-1921. Avignon, Aubanel, in-18. Prix broché : 0,85 fr.

Les lecteurs habituels des *Paillettes d'Or* trouveront dans cette dix-huitième série toutes les qualités de piété, d'onction, de dévotion pratique qui font la valeur de ses devancières. Rien de dur ni d'autoritaire dans ses conseils ; mais aussi rien de flou ni de relâché. Le principe qui a toujours présidé à la rédaction des *Paillettes d'Or*, c'est que la vérité seule est capable de mener le chrétien à sa fin, mais aussi que cette vérité, comme tout ce qui est un reflet des attributs de Dieu, a un aspect plus aimable que rébarbatif, qui la fait accepter de bon cœur si on sait lui conserver cette qualité de douceur attirante qui est le propre des œuvres divines.

Les Petites Fleurs. Récits glanés dans la vie des Saints (2me fascicule). In-16. Prix : 1 fr.

C'est parce qu'il connaît bien la force de l'exemple que l'auteur a été amené à écrire *Les Petites Fleurs* dont il offre aujourd'hui le second fascicule aux âmes chrétiennes qui ont fait si bon accueil au premier. Récits édifiants glanés dans la vie des Saints, les exemples rapportés dans ce petit livre ont trait aux vertus les plus courantes et les plus nécessaires qui sont dans la pratique de tous les jours. Cette forme donnée à l'enseignement de la morale a l'avantage de plaire à tous ; ajoutons que le recueil peut être en même temps d'une incontestable utilité aux prédicateurs et surtout aux catéchistes qui y trouveront tous les éléments voulus pour illustrer par l'histoire l'objet de leur enseignement religieux.

Chanoine Gonon, **Les Abîmes du Sacré Cœur.** Paris, Lethielleux, in-8. Prix : 3 fr.

Sainte Marguerite-Marie est un maître remarquable. Ce livre en fourni-

rait la preuve, au besoin. L'auteur était qualifié pour l'écrire ayant longtemps vécu à Paray, et ayant étudié pendant près de trente ans, pour la préciser, la doctrine de la Sainte.

Marguerite-Marie analyse tous les états d'âmes ; à l'abîme de leurs misères elle oppose l'abîme des richesses du Divin Cœur. Les pages qui commentent son enseignement sont surtout encourageantes et consolantes ; un cœur un peu déprimé y puisera un principe tonifiant.

Chanoine S. Febvre, **Nos Devoirs envers la Sainte Eucharistie.** Paris, Lethielleux, in-32, 400 p., Prix : 3,75 fr.

Une nouvelle édition de cet ouvrage vient de paraître (sixième édition 70.000e mille).

Ce livre, écrit dans un style clair, précis, à la portée de toutes les intelligences, prend le chrétien à son entrée à l'église et lui explique tous les devoirs qu'il a à remplir à l'égard de l'Hôte divin de nos tabernacles. Le vénérable auteur n'oublie pas de démontrer à ses lecteurs l'importance de la communion précoce pour les enfants, de la communion fréquente et quotidienne et de la communion des infirmes et des malades.

R. P. Louis Perroy, **Vers l'Amour de Dieu** — Cantiques du voyage. Paris, Lethielleux, in-16. Prix : 6 fr. 60 (franco).

Ce nouveau livre du R. P. L. Perroy, est non seulement une œuvre profondément intéressante par le sujet, mais grâce au style si attrayant et à la psychologie si fine de l'auteur, c'est dans son ensemble une œuvre très belle et très bonne. Rappelant les grands mystiques, par exemple l'auteur de « La Nuit obscure » et ses cantiques, elle développe la marche de l'âme et ses progrès en des termes qui sont d'une vérité et d'une pénétration remarquables.

Abbé F. Gellé, docteur en théologie. **L'Essentiel au Catéchisme.** Faire penser. — Faire sentir. — Faire agir. — Faire prier. Avignon, Aubanel, in-18. Prix : 4 fr. 50.

Le catéchisme n'est pas, comme on est trop porté à l'envisager, une sorte de classe qui a pour objet de faire apprendre par cœur des formules dont l'ensemble constitue la science du Divin. Celui qui s'en tiendrait là, produirait un résultat plus nul qu'il ne pourrait le supposer : l'auteur en cite des exemples vraiment typiques. L'idéal et le but à atteindre sont beaucoup plus complexes et beaucoup plus élevés, et l'essentiel au catéchisme, dit-il, est d'y faire penser, d'y faire sentir, d'y faire agir, d'y faire prier. C'est à développer ces quatre points fondamentaux que l'auteur consacre son ouvrage où tout est dit sur la nature de l'enfant, sur sa sensibilité, sur ses passions, sur ses qualités et sur ses défauts et sur la façon dont il faut traiter ce petit monde spécial qui constitue l'auditoire du catéchiste. Tout ici est le fruit de l'expérience, la sienne propre qui a été longue et celle des autres ; son livre est bourré de réponses, de réparties, de rédactions spontanément émanées des enfants eux-mêmes, de détails concrets, menus parfois, sur les multiples expérimentations auxquelles lui-même et d'autres ont eu recours.

LES GÉRANTS : ÉTABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.

ÉT. CASTERMAN, S. A., TOURNAI.

L'Evangile de saint Luc d'après un nouveau commentaire [1]

Le Commentaire qui fait le fond des *Etudes bibliques* publiées sous la direction de l'École Saint-Étienne de Jérusalem vient de s'enrichir coup sur coup de trois volumes de très haute valeur. Nous avons annoncé déjà le *Jérémie* du R. P. A. Condamin S. J. (2); nous parlerons bientôt de l'*Apocalypse* du R. P. E.-B. Allo O. P., qui le suivit de près. Voici entre-temps le *Saint Luc* du R. P. M.-J. Lagrange, qui vient de couronner le trio.

Le volume impressionne d'abord par sa masse : huit cents pages grand octavo d'assez fort papier. Mais on devine bien que la manière du Commentaire n'est ni massive ni lourde. On lui reprocherait plutôt d'être quelque peu sautillante et de rendre parfois malaisé à saisir le lien des idées et des phrases.

A travers cent soixante pages, l'introduction étudie, en six chapitres, l'authenticité et la date, le plan et l'esprit, les sources, la langue, le caractère historique, la critique textuelle et la Vulgate.

La cause de l'authenticité est désormais gagnée d'avance, depuis que les « études décisives » de M. Harnack ont démontré à l'évidence le bien fondé de la tradition qui voit dans le médecin Luc l'auteur du troisième Évangile et des Actes des Apôtres. Peut-être saint Luc a-t-il raconté d'abord son Évangile à Corinthe. Il l'a sûrement pensé et écrit pour des Grecs. Vraisemblablement il l'a écrit aussi en Grèce, mais non sans avoir vu à Rome auparavant saint Marc et la catéchèse de Pierre rédigée par lui.

A quel moment saint Luc a-t-il composé son Évangile?

(1) *Évangile selon saint Luc* par le P. M. J. Lagrange, O. P. — Paris. J. Gabalda. 1921. In-8° raisin de CLXVII-631 pages. Prix : 50 frs. — (2) Avril 1921, p. 220 sq.

L'école de Baur tenait pour une date postérieure à l'an 100. On a rétrogradé depuis, et les critiques récents oscillent les uns entre 95 et 100, les autres entre 70 et 80. Mais là encore les travaux de Harnack ont singulièrement éclairci la situation. Les Actes, évidemment postérieurs à l'Évangile, ont dû être écrits, pense le savant berlinois, vers la fin de la première captivité de saint Paul à Rome. En tout cas, reprend avec raison le P. Lagrange, ils l'ont été avant la persécution de Néron et le martyre des deux apôtres Pierre et Paul. Et donc les deux ouvrages ont vu le jour à la date communément supposée par l'opinion catholique, vers 62-64 au plus tard.

En 1911, deux objections avaient paru au P. Lagrange, commentant alors saint Marc, exclure une date si ancienne pour le troisième Évangile. Il y avait le discours prophétique sur la ruine de Jérusalem. On tenait pour « tout à fait évident » qu'il avait été « écrit par Luc d'une façon spéciale et dans le sens des faits accomplis (1). » Une étude plus calme et plus attentive a modifié cette manière de voir. « On ne trouvera rien dans le texte de Luc. XXI, 20-24 qu'un esprit réfléchi, se fondant sur la prophétie de Jésus, au sujet de la ruine du Temple et de la ville, n'ait pu déduire de l'histoire du passé et des conjonctures du présent, plusieurs années avant la ruine. Il faut dire bien plutôt qu'écrivant après la ruine de Jérusalem, l'auteur des Actes se serait difficilement abstenu de faire parler ce grand fait, qui répandait un éclat si décisif sur la controverse de saint Paul avec les Juifs (2). »

Mais il n'y avait pas que la difficulté du discours prophétique ; il y avait aussi celle du témoignage de saint Irénée, suivant qui Marc et Luc auraient écrit leurs Évangiles après la mort de Pierre et Paul, μετὰ τὴν τούτων ἔξοδον. Le com-

(1) *Évangile selon saint Marc*, p. 329-330 ; cf. *N. R. Th.*, 1911, p. 764. — (2) *Évangile selon saint Luc*, p. XXIV.

mentateur de saint Marc s'impatientait presque qu'on essayât d'entendre cet « exode » autrement que du départ de ce monde. Il maintient encore son interprétation, mais ne se croit plus obligé d'attribuer une autorité décisive, sur ce point particulier, à l'assertion d'Irénée, qui ne serait plus ici « l'écho d'une tradition authentique, mais l'auteur d'une conjecture ». MM. Belser et Fillion avaient déjà adopté cette « solution franche » à laquelle on peut se rallier sans scrupule pour un pareil détail.

Donc pas d'hésitation à avoir : le troisième Évangile a été écrit avant l'année 64. Après l'avoir analysé en cent soixante-dix-huit péricopes, que le Commentaire étudiera une à une, le P. Lagrange se demande quel en est le plan et l'esprit. C'est, dans toute la force du terme, répond-il, un Évangile, c'est-à-dire une bonne nouvelle, « celle de la venue du Messie dont l'œuvre est le salut offert aux hommes. Dans les Actes, partie de Jérusalem, elle arrive après diverses péripéties jusqu'à Rome; dans l'Évangile, elle descend du ciel à Jérusalem, à Nazareth, puis à Bethléem. La parole se répand ensuite dans tout le pays d'Israël, et parvient à Jérusalem, où l'œuvre du salut est consommée. »

Et voici l'esprit du récit évangélique de Luc. C'est vraiment une révélation du cœur de Dieu. Jésus-Christ y apparaît comme Sauveur des hommes. Sauveur de toute autre manière que César auquel on prodiguait alors ce titre et qui était en fait l'ennemi impitoyable d'une grande part de l'humanité. Jésus était venu pour tous les hommes, avec une sorte de privilège en faveur des pécheurs. Le troisième Évangile est donc l'Évangile du pardon, mais non point du « pardon facile » imaginé et ridiculisé par Renan. Car c'est en même temps l'Évangile du renoncement, de la pénitence, de la prière, de la charité qui se donne, de la pureté virginale, manifestée avec éclat dans Marie, Mère de Jésus... Luc fait aux femmes une place exceptionnelle et laisse pres-

sentir nettement le grand et noble rôle que jouera la femme relevée par le Christ.

Tout cela est touchant et beau, et l'on voudrait s'y arrêter en compagnie d'un si excellent guide. Mais il faut aborder une question plus obscure et plus discutée : celle des sources où saint Luc a puisé les éléments de son récit.

A-t-il connu la catéchèse orale que Marc a fixée par écrit? — Oui, assurément, et c'est un minimum qui reste en dehors de toute controverse. L'a-t-il connue précisément dans l'Évangile même de Marc tel que nous le possédons? — Ici la controverse commence : d'aucuns doutent et d'autres nient. Le P. Lagrange répond encore par un oui, et, à notre avis, il l'établit très solidement.

Il y a ce qu'il appelle les sections *marciennes* (1), trois en nombre, comprenant cinquante-six péricopes. Luc y suit Marc pas à pas, non point servilement, sans doute, mais pourtant avec une fidélité dont la catéchèse orale ne saurait rendre raison. « L'existence de ces sections rédigées selon l'ordre de Mc., avec un cachet si distinct de celui de la partie spéciale, prouve que Lc. y a suivi la catéchèse de Pierre, telle qu'elle avait été arrêtée par Mc., et l'existence d'un ordre différent dans Mt., auquel Lc. ne donne jamais la préférence, prouve que cette adhésion de Lc. à Mc. est un acte volontaire, non le résultat d'une catéchèse homogène (p. LI). »

Et il n'y a pas que la question de l'ordre suivi. La manière et le style de ces sections, tout éloignés qu'ils soient de copier le second Évangile, tout nettement marqués qu'ils demeurent des caractéristiques de Luc, accusent cependant une influence marcienne qui les distingue grandement des sections empruntées à d'autres sources que Marc (2).

(1) Lc. IV. 31-VI. 19, d'après Mc. I. 21-III. 12; — Lc. VIII. 4-IX. 50, d'après Mc. IV. 1-IX. 41; — Lc. XVIII. 15-XXI. 38, d'après Mc. X. 13-XIII. 37. — (2) Voir quelques indications précises, par exemple, p. LII, un peu avant le milieu.

Il faut ajouter enfin l'argument des doublets. Quand Luc reproduit deux fois une sentence de N.-S., — « lui qui évitait assez soigneusement les répétitions, — c'est qu'il l'a trouvée dans deux sources, orales ou écrites. » Mais il est à noter que celui des doublets qui est rapporté dans le contexte de Mc., est beaucoup plus semblable que l'autre à Mc. par le style, ... indice très sérieux que Lc. avait Mc. sous les yeux en l'écrivant, ou du moins qu'il l'avait lu. »

Il y a des objections. Conçoit-on qu'un écrivain aussi grec que saint Luc aurait saupoudré d'expressions araméennes le récit de Marc qui lui aurait servi de source ? — Et l'on cite καὶ ἐγένετο qui est, non pas un aramaïsme, mais bien un hébraïsme emprunté au style des Septante, sur lesquels saint Luc s'est formé à écrire l'histoire sacrée !

Les additions ne sont pas une difficulté : Luc a eu l'intention de compléter ses prédécesseurs. Et la manière dont il a complété Marc est un signe de son respect pour l'ordre et l'arrangement de celui-ci. Au lieu d'y mêler ses additions par petits découpages, il les a condensées, au contraire, dans une « partie spéciale, cadre plutôt littéraire que géographique, qui pouvait être annexé à la période galiléenne de Mc. avant l'arrivée à Jérusalem, et c'est probablement à ce fait que cette section spéciale si importante doit son aspect de voyage à Jérusalem ; il y a un parallélisme entre Mc. X, 1 et Lc. IX, 51. »

Les omissions et surtout les transpositions sont-elles un obstacle plus réel ? — Nullement. Il n'en est point dont on ne découvre sans peine la raison probable. Luc « ne se proposait pas de faire une mosaïque de tous les enseignements qu'il pourrait recueillir, de vive voix et par écrit ». Et puis, écrivain grec, ayant le sens des proportions et de la mesure, il en a mis çà et là plus qu'il n'en trouvait dans ses sources. Lorsque de celles-ci il omettait une section dont il voulait pourtant retenir un détail, il lui arrivait de transposer

celui-ci en un endroit qui y parût mieux adapté que le contexte où il avait laissé une lacune...

Nous nous sommes laissé entraîner, et il nous faut glisser sur les sections non marciennes. Là encore, quand il le peut, Luc tient compte de Marc. Jamais de contradiction, si ce n'est dans le détail célèbre du bâton de voyage que Luc interdit (IX, 3), que Marc autorise, au contraire (VI, 8), dans les excursions apostoliques : « petite antinomie de forme qui ne comporte pas d'opposition d'idées ». Si çà et là Luc atténue certains traits, c'est affaire tantôt de nuance de goût, tantôt d'adaptation à des lecteurs qui n'auraient pas compris, ou auraient compris à contre-sens, à moins d'explications entraînant des longueurs et par ailleurs sans importance pour le but de l'Évangile.

Tout compte fait, il semble donc bien qu'on puisse dire : Ou Luc a connu notre Marc, ou l'argument des convergences n'a point d'efficacité.

La question est plus difficile des rapports de Luc et de Matthieu. Tout en se défendant d'avoir à la traiter à fond, — ce doit être le fait d'un commentaire du premier Évangile, — le R. P. Lagrange essaie pourtant d'en indiquer au moins les grandes lignes.

Il y a deux séries de faits paraissant suggérer des conclusions contraires :

Première série : Pour l'ordre des récits, Luc n'est jamais d'accord avec Matthieu contre Marc. Luc et Matthieu ont tous deux un Évangile de l'enfance ; mais combien différent, difficile même à concilier pour la généalogie de Jésus ! La diversité n'est pas moins notoire pour les apparitions de Jésus ressuscité. — Donc pas de connaissance mutuelle entre Luc et Matthieu.

Pourtant ! Deuxième série : Même dans les récits, où Luc est toujours avec Marc pour l'ordre, il a avec Matthieu de

curieuses rencontres verbales que n'expliquent suffisamment ni le hasard ni la seule tradition orale. Résultat d'une harmonisation commencée de très bonne heure et exercée même en des endroits où les témoins du texte ne laissent rien soupçonner? Le traducteur grec de Matthieu se serait-il, pour de menus détails, servi du texte de Luc déjà existant?... Plusieurs causes ont pu coopérer aux effets constatés.

Phénomène plus grave : Pour un sixième environ de leur contenu, relatif principalement à l'enseignement de Jésus, « Lc. et Mt. sont tellement semblables, et jusque dans les termes, que l'on doit admettre qu'ils ont eu une source grecque commune, s'ils ne se sont pas connus. »

Voici surtout qui semble « tout à fait décisif » : « Lc. a des groupements (1) qui correspondent dans Mt. à des groupements semblables. Non qu'à l'intérieur de ces groupements l'ordre soit toujours le même. Mais ces inversions avec des additions et omissions dépassent à peine les libertés que Lc. prend avec Mc., et elles sont très naturelles dans des discours. Le fait dominant est que Lc. tient compte du contexte tel qu'il est aujourd'hui dans Mt., alors que les idées auraient pu être groupées tout autrement. En d'autres termes, il a souvent la même suite que Mt., ce que nous avons considéré à propos de Mc. comme le signe le plus sûr de dépendance. Et si ce signe est plus rare ici, sa portée est plus grande, car il est plus facile de retenir par cœur une suite de faits qu'une suite de sentences surtout dans les cas où la pensée a un tour imprévu. »

Mais alors nous aboutissons à « l'opinion dominante de la critique indépendante, qui voudrait se poser en chose jugée » : Luc et Matthieu auraient eu pour source commune les *Logia* ou *Q(uelle)*, « la source », par excellence? — Avec des différences essentielles. D'abord la confrontation de Luc et

(1) Treize en nombre, que le P. Lagrange étudie avec détails.

de Matthieu ne peut fournir le moyen de reconstituer en entier une source commune, mais seulement d'en rétablir un minimum, la partie où la dépendance littéraire peut se démontrer.

Puis ce minimum n'est pas qu'un recueil de discours, « puisqu'il contenait la prédication du Baptiste et la Tentation, encadrant sûrement le Baptême, l'épisode du centurion, le message de Jean-Baptiste. Comment supposer que son auteur aurait fait une très petite part aux derniers discours de Jésus qui sont dans Mt., et pouvait-il les reproduire sans des introductions historiques, sans aucune allusion au séjour à Jérusalem et à la Passion? »

Et qu'on cesse d'appuyer sur Papias l'hypothèse d'un recueil de discours qui auraient été l'original araméen de l'Évangile attribué à Matthieu. L'évêque d'Hiérapolis dit que Matthieu avait *mis en ordre* les discours du Seigneur en langue hébraïque, au lieu que Marc avait écrit, sans y mettre cet ordre, ce qu'il avait pu se rappeler de la catéchèse de Pierre dont il était l'interprète. Et il paraît insinuer que le bel ordre de Matthieu fut gâté par les traducteurs. Mais il ne dit nullement que le premier évangéliste avait écrit un livre composé exclusivement de ces *Logia*.

Puisque, pourtant, il dit que Matthieu avait mis les discours en ordre et que d'autres les avaient traduits, puisque lui-même y avait consacré un ouvrage d'exégèse, il se peut bien aussi qu'on en eût fait des traductions et des éditions distinctes. Les papyrus récemment découverts rendent obvie cette hypothèse.

Et dès lors, « pourquoi Luc n'aurait-il pas eu sous les yeux un extrait de l'Évangile de S. Matthieu contenant peut-être surtout les Paroles du Seigneur? » — C'est supposer que, dans les parties communes, Matthieu est primitif par rapport à Luc. Outre que telle est bien la tradition, le R. P. Lagrange en apporte d'autres preuves de détail trop longues et nuancées pour pouvoir être énumérées ici.

Et voilà même qu'ayant insisté au-delà de nos prévisions sur la question synoptique, si complexe et toujours si débattue, nous devons passer presque à pieds joints sur tout ce qui resterait à mentionner encore.

On a raisonné beaucoup, et guère moins déraisonné, sur les sources de S. Luc dans les parties à lui propres. L'évangéliste, dans son prologue, « dit clairement qu'il a consulté les premiers témoins des faits. Le plus grand nombre de ces informations se fit sûrement par la parole. Il faut donc faire dans Lc. une large place à la tradition orale, et c'est surtout par ses parties propres qu'elle doit être représentée ». — De Marie, mère de Jésus, Luc dut obtenir certains détails d'ordre intime. Le P. Lagrange donne les noms d'autres témoins plus ou moins probables. — S'il a raison de traduire ἄνωθεν (I, 3), par « depuis longtemps », ce qui ne nous semble pas très solidement établi, il s'ensuivrait que l'enquête de l'évangéliste aurait précédé notablement la composition de son livre.

En tout cas, celui-ci est une histoire bien informée, probe et solide du salut de l'humanité. Le chapitre sur « Luc historien religieux » n'a pas grand mal à le montrer à l'encontre de certaines arguties empruntées surtout à des préjugés philosophiques.

Le commentaire, d'apparence très dégagé, parfois peut-être un peu subtil et obscur, explique directement le texte grec, mis sous les yeux du lecteur aux pages paires, face à la traduction française, très littérale, qui occupe le haut des pages impaires. L'auteur s'excuse de l'avoir fait « beaucoup plus littéraire que théologique. Sans oublier jamais le caractère sacré d'un livre dont Dieu est l'auteur, ajoute-t-il, nous avons poursuivi aussi avant que nous avons pu, l'étude du style, et l'humble sens grammatical des phrases et même des mots, essayant de comprendre tout le travail humain auquel saint Luc s'est livré ». C'est bien cela. La comparaison des

passages du troisième Évangile avec les parallèles du premier et du second est faite avec un très grand soin et fournirait matière à un chapitre très intéressant et utile sur les procédés rédactionnels de Luc et sur la distinction toujours à rappeler entre les assertions grammaticales et les assertions psychologiques, chez un écrivain inspiré comme chez tout autre.

N'est-ce pas *dater* quelque peu que de discuter si souvent le commentaire de M. Loisy qui paraît déjà bien lointain et a perdu beaucoup de son venin du fait même des avatars, toujours en cours, mais de moins en moins intéressants, du père du modernisme? — Mince défaut, si c'en est un, qui ne diminue en rien notre désir de voir l'éminent commentateur de S. Marc et de S. Luc aborder maintenant l'étude de S. Mathieu, dont il a déjà grandement déblayé les abords, et achever ainsi le cycle synoptique dont il a déjà brillamment parcouru les deux tiers.

JEAN CALÈS, S. J.

De la Notion du Privilège

(*Suite et fin.*)

§ 4. — LES PRIVILÈGES ACQUIS PAR LA COUTUME OU ACCORDÉS PAR UNE LOI PARTICULIÈRE

A. *Les privilèges acquis par la coutume.*

I. Un privilège peut s'acquérir par une coutume universelle ou particulière. Le Code le reconnaît formellement (can. 63, § 1). Toute coutume en matière favorable, qui va contre le droit commun ou au delà, est un privilège, un *ius singulare*. En effet, en vertu du consentement du législateur, la coutume établit un droit objectif nouveau, au même titre qu'une loi; elle établit un *ius singulare*, s'il y a une dérogation à la *ratio iuris*. Schmier et Pichler le contestent : « *Propriissime*

tamen non videntur esse privilegia, quae non proveniunt a principe actualiter concedente vel communicante ius aliquod singulare... Consuetudo et praescriptio... potius habent vim privilegii(1). » Il semble toutefois que tous les éléments essentiels du privilège, notamment la *lex privata*, peuvent se retrouver dans la coutume. Il n'y a pas lieu de s'écarter, pensons-nous, de l'usage traditionnel. Schulte(2) et, après lui, Aichner(3) rejettent le privilège coutumier, parce qu'ils n'admettent pas le *privilegium commune*, mais seulement le *privilegium privatum*. Nous avons déjà dit pourquoi nous ne pouvons pas nous rallier à leur manière de voir.

II. L'application aux privilèges coutumiers du titre V du L. Ier du Code ne va pas sans de nombreuses restrictions : celles-ci proviennent soit de la nature même de la coutume, soit du fait que la coutume peut déroger à la loi. Les canons 67 et 68 sur l'*interprétation* des privilèges sont sans application, puisque la coutume détermine elle-même quelles prérogatives sont acquises. Quant à l'*usage* et à la *perte* de la faveur, on appliquera, en règle générale, ce que nous avons dit du privilège *in Codice contento*, puisque « *consuetudo... vim legis obtinet* » (can. 25). On peut donc bien, dans un cas particulier, ne pas se prévaloir d'une coutume, on ne pourra jamais renoncer à la prérogative qu'elle consacre. Toutefois l'ignorance d'une coutume particulière pourra être plus facilement admise que celle d'une loi générale.

III. La *révocation* du privilège acquis par la coutume est réglée par le canon 30 et nullement par le canon 71 (et 60). La coutume, en effet, est plus forte que le privilège. Conséquemment, une loi générale, portée par le Saint-Siège, ne déroge pas aux coutumes particulières, sauf dérogation

(1) Pichler, *Ius canonicum*, L. V, titulo 33, n. 11. Cf. Schmier, *Iurisprudentia canonico civilis*, L. I, tractatus I, de iure legali, c. 8, n. 216. — (2) Schulte, *Das katholische Kirchenrecht*, I, p. 154-155. — (3) Aichner, *Compendium iuris ecclesiastici*, § 211, p. 745, note 7.

expresse ; une loi particulière, émanée de la même autorité, ne laisse subsister que les coutumes particulières centenaires ou immémoriales ; une loi portée par l'Ordinaire révoque, pensons-nous, toutes les coutumes contraires, basées sur le consentement de ce dernier (1). Une coutume nouvelle révoque la coutume antérieure contraire. D'autre part, une clause révocatoire expresse de la coutume ne révoque pas le privilège coutumier, parce que, *in odiosis*, le mot coutume doit se prendre dans son sens strict ; à son tour, la clause révocatoire des privilèges ne révoque pas la coutume, parce que la coutume est plus forte que le privilège (2).

Des principes différents s'appliquent à la révocation, en vertu du canon 5, des privilèges coutumiers contraires au Code. L'Ordinaire doit abroger ceux qui sont acquis par la coutume centenaire ou immémoriale, s'il estime que cela peut se faire prudemment ; tous les autres sont abolis par le Code lui-même. Il faut remarquer que le Code révoque à la fois les privilèges (can. 4) et les coutumes (can. 5). Et s'il est vrai que, *in odiosis*, le terme *coutume* ne comprend pas les privilèges coutumiers, il semble d'autre part que le Code ne maintient que les privilèges accordés par un indult spécial du Saint-Siège, et les *iura quaesita*, les privilèges acquis par prescription (can. 4).

B. *Les privilèges accordés par une loi spéciale.*

I. La doctrine ne parle pas de ces privilèges ; rien n'empêche, toutefois, qu'une loi particulière les établisse, rien ne s'oppose à ce qu'une loi contienne une législation de

(1) S'il fallait appliquer le canon 71 (et 60), une loi générale ou particulière du Saint-Siège ne révoquerait pas les coutumes contraires approuvées par le Saint-Siège, mais seulement celles qui sont basées sur le consentement de l'Ordinaire ; une loi portée par l'Ordinaire ne révoquerait aucun privilège coutumier approuvé par celui-ci. — (2) Cfr SUAREZ, *Tractatus de legibus*, L. VIII, cap. 7, n. 15 ; WERNZ, *Ius Decretalium* I, n. 160, II, c.

faveur qui s'écarte de la *ratio iuris*, pour un pays, ou pour une classe déterminée de personnes dans un territoire déterminé, conséquemment un privilège. D'ailleurs le canon 72, § 4 mentionne les privilèges accordés par la loi, et ils sont distincts de ceux qui sont contenus *in Codice*, dont parle le canon 71. On aura remarqué la manière différente dont le Code s'exprime aux canons 71 et 72 § 4. On peut citer comme exemple la législation spéciale sur le mariage portée pour l'Allemagne et la Hongrie, après le Décret *Ne temere*. Nous croyons cependant que ces privilèges sont plutôt rares. A cette catégorie de faveurs, il faudra appliquer les principes que nous avons exposés en parlant des privilèges qui sont contenus *in Codice*, en tenant compte cependant qu'ils sont accordés par une loi particulière. Ce dernier caractère peut avoir son importance pour leur interprétation et leur révocation.

II. En ce qui concerne l'*interprétation*, il faut appliquer, non les canons 68 et 50, mais le canon 19. Celui-ci demande l'interprétation stricte des lois « *quae exceptionem a lege continent* », et conséquemment des privilèges *contra ius commune* établis par une loi particulière. Il en est de même des lois « *quae liberum iurium exercitium coarctant* », et par conséquent des privilèges contraires au *ius aliis quaesitum*. Au contraire, les faveurs accordées *praeter ius commune* admettent une interprétation large(1).

III. Pour ce qui regarde la *révocation*, le Code lui-même n'a abrogé que les lois particulières, qui sont contraires à ses

(1) En vertu des canons 68 et 50, il faudrait interpréter strictement les privilèges : 1° quae iura aliis quaesita laedunt — cette disposition concorde avec celle du canon 19, sur le liberum iurium exercitium —; 2° quae adversantur legi in commodum privatorum — cette disposition ne peut s'appliquer à une loi, qui par définition est ad bonum commune —; 3° quae ad lites referuntur aut impetrata fuerunt ad beneficii ecclesiastici assecutionem — ces dispositions ne s'appliqueront au privilège accordé par la loi, que si cette dernière est contra ius commune.

dispositions (1) ; il a maintenu les autres, et à plus forte raison on pourra se prévaloir des lois particulières qui contiennent des faveurs, lorsque les dispositions du Code maintiennent formellement les privilèges contraires.

Quant aux révocations postérieures au Code, il faut appliquer le canon 22 : sauf mention expresse, une loi générale ne déroge pas à une loi particulière ; une loi particulière déroge à une loi particulière contraire (2).

Enfin une clause générale dérogatoire aux privilèges, insérée dans un indult, ne déroge pas à ceux qui ont été accordés par une loi particulière, parce que la loi est plus forte que le privilège.

§ 5. — LE PRIVILEGIUM PRIVATUM

Le privilège individuel ou privé est une faveur accordée *contra* ou *praeter ius commune* à une ou plusieurs personnes physiques ou morales. D'après le Code (can. 63, § 1) et la doctrine commune des auteurs, il s'acquiert de deux manières : par concession de l'autorité et par prescription. La première espèce ne soulève aucune difficulté spéciale et le titre V du Livre Ier du Code lui est applicable, sauf les dispositions portées nommément pour d'autres catégories de privilèges. Une concession de ce genre est un privilège au sens primitif et étroit du mot. Quant à la seconde espèce, nous voudrions

(1) Cfr la réponse du cardinal Gasparri, du 30 mars 1918 : le Code a abrogé la législation spéciale sur le mariage en Allemagne et en Hongrie, après le décret *Ne temere*, parce qu'elle est contraire aux canons 1094 et ss. du Code. Réponse du même genre du 3 janvier 1918 : les lois spéciales sur le jeûne sont abrogées, lorsqu'elles sont contraires au canon 1252. Cfr *Archiv für katholisches Kirchenrecht*, 1919, t. 99, p. 61 et 63. On ne pourrait invoquer ici le canon 4, comme nous l'avons fait observer déjà, mais il faut appliquer le canon 6, n. 1. — (2) En vertu des canons 71 et 60, sur les privilèges, la loi du Supérieur révoquerait tous les privilèges-lois établis par les législateurs inférieurs, mais ne révoquerait aucune loi-privilège portée par le législateur lui-même. Cette théorie est absolument insoutenable.

examiner deux questions : 1. Peut-on appeler ces faveurs des privilèges au sens propre et leur appliquer la définition traditionnelle de ceux-ci? 2. Dans quelle mesure les dispositions du Code leur sont-elles applicables?

A. *Le privilège acquis par prescription et la définition traditionnelle du privilège.*

I. Ecartons tout d'abord une objection tirée du texte même du Code : le canon 63, § 1 déclare formellement que le privilège s'acquiert par prescription, qu'il est donc un privilège au sens propre du mot. La réponse à l'objection permettra de mieux établir l'état de la question.

Sans doute, le texte du Code est formel : la prescription donne un privilège. Mais comment faut-il interpréter ce dernier mot? Nulle part le Code ne définit le privilège une *lex privata speciale quid concedens*. Rien dès lors ne s'oppose à ce que nous entendions le terme dans différents sens appropriés à la nature des choses. Privilèges accordés par la loi, acquis par la coutume, octroyés par un acte particulier du Supérieur ne peuvent être mis complètement sur le même pied, d'après la doctrine communément reçue et les principes juridiques. Il n'en va pas autrement du privilège acquis par prescription, mais ici la différence est plus marquée.

La différence capitale entre ce privilège et les autres est que la prescription n'établit aucun droit objectif nouveau, aucune règle nouvelle du droit, tout en produisant les mêmes effets; par conséquent on ne peut appeler cette faveur une *lex privata*. Cet élément de la définition traditionnelle ne lui convient pas.

II. Suarez, s'inspirant d'ailleurs de la doctrine communément reçue, le dit clairement : la prescription ne peut établir un droit objectif nouveau : « *Praescriptio stricte sumpta non introducit ius legale seu disponens, tanquam lex, sed confert ius dominii aut aliud simile ius utendi vel fruendi re corpo-*

rali, ut domo, veste, aut incorporali, ut iurisdictione aut suffragio (1). » La prescription accorde une faculté morale inviolable, un droit subjectif; elle n'établit pas une nouvelle règle de droit. Ce droit subjectif particulier, qui peut produire les mêmes effets qu'un privilège, est acquis en vertu du principe de droit commun : la prescription est un moyen légitime d'acquérir des droits subjectifs, ceux-ci fussent-ils contraires aux règles du droit.

Il n'en est pas de même de la coutume. Sans doute, celle-ci aussi est basée sur un principe de droit commun : le *consensus saltem legalis* du législateur. Mais ce principe de droit commun n'est pas le fondement du droit de la personne qui jouit d'un privilège en vertu de la coutume, c'est la coutume elle-même, le droit spécial objectif nouveau créé et obligatoire en vertu du consentement du législateur. Tout droit subjectif est basé sur une règle objective de droit : dans le privilège coutumier, c'est la coutume elle-même, droit spécial objectif; dans la prescription, c'est le droit commun, le principe de la légitimité de la prescription. Or le droit commun ne peut être une *lex privata*.

Nous sommes donc en droit de conclure que les termes *lex privata* ne peuvent s'appliquer qu'analogiquement au privilège acquis par prescription.

III. On nous objectera, non sans un semblant de raison, que la doctrine canonique traditionnelle n'exige pas dans le privilège la création d'un droit nouveau; qu'elle interprète autrement les termes : *lex privata*.

La généralité des auteurs, il est vrai, ne mentionnent pas formellement la nécessité d'une règle nouvelle de droit mais, par leur interprétation des termes *lex privata*, implicitement ils l'affirment. Tel Suarez : le privilège est une loi, dit-il,

(1) Suarez, *Tractatus de legibus*, Liber VII, cap. 1, n. 11-12. Cfr Brie, *Die Lehre vom Gewohnheitsrecht*, pp. 136-137.

mais dans un sens impropre dès que lui manque la perpétuité, essentielle à toute loi. Nous en concluons : si le privilège est une loi, il établit un droit objectif nouveau : « *Secundo supponendum est non omne privilegium esse legem proprie et in rigore sumptam, quia de ratione legis est, ut sit perpetua, ut supra dictum est; non autem omne privilegium est perpetuum... Et ideo in communi explicatur privilegium per rationem legis, applicandam scilicet et intelligendam cum dicta moderatione et proportione respectu privilegiorum quae ad tempus tantum conceduntur* »(1). Ailleurs, lorsqu'il expose la différence entre le privilège et la dispense, il écrit : « *Solum ergo illa dispensatio poterit privilegium appellari, quae per modum legis privatae conceditur ad operandum ordinarie et stabiliter contra aliquod ius commune, utendo privato iure per talem concessionem* CONSTITUTO(2). » Il semble bien qu'il s'agit ici d'une nouvelle règle de droit. D'autre part, il est vrai, lorsque Suarez établit que la coutume et la prescription peuvent donner naissance à un véritable privilège, il semble avoir perdu de vue la théorie sur l'effet de la prescription, qu'il a exposée dans le texte que nous avons cité, et la définition qu'il a donnée de la *lex privata*(3).

D'après d'autres auteurs, le privilège est une loi, parce que les membres de la communauté ne peuvent empêcher l'usage du privilège. « *Dicitur lex, scilicet per analogiam et improprie : quia dum durat, aliis necessitatem imponit, ne privilegiato usum eius impediant*(4). » Cette interprétation suppose encore l'existence d'un droit objectif spécial. En effet, c'est le privilège lui-même qui est le titre et la source de l'obligation, bien que ce titre ne soit pas nécessairement une loi, au sens strict du mot. Si la source de l'obligation se trouvait

(1) Id., *Ibid.*, L. VIII, cap. 1, n. 2. — (2) Id. *Ibid.*, L. VIII, cap. 2, n. 10. — (3) Id. *Ibid.* L. VIII, cap. 7. — (4) Schmalzgrueber, *Ius ecclesiasticum universum*, L. V, titulo 33, n. 3.

hors du privilège, dans une loi commune de l'Église, il serait inutile de parler de *lex* dans la définition, car il est de l'essence de tout droit subjectif de devoir être respecté.

Le Père Wernz ne s'est donc pas écarté de la tradition canonique, lorsqu'il écrit : « *Lex dicitur privilegium, quoniam est norma quaedam* OBIECTIVA, *secundum quam quis ex concessione superioris obtinet facultatem ordinarie et stabiliter operandi contra vel praeter ius commune* (1). »

III. Nous croyons donc pouvoir conclure avec plusieurs auteurs (2), que la définition traditionnelle du privilège ne convient pas à la prescription. Cette définition est d'ailleurs antérieure, historiquement, à l'évolution du droit concernant cette institution. Elle a été donnée à une époque où l'on ne songeait pas à attribuer à la prescription l'efficacité de déroger à la loi. Chez les Romains, cette efficacité était entièrement inconnue. Le droit canonique a étendu l'effet de la prescription, mais il n'en a pas modifié la nature : la prescription, qu'il s'agisse de droit de propriété, de servitudes ou de privilèges, est un moyen légitime d'acquérir des droits subjectifs. Mais, parce que la prescription accorde, en

(1) F. X. Wernz, *Ius Decretalium*, I, n. 158, II, coll. n. 160, II, c. — Le Père Laurentius soutient formellement que la prescription crée une nouvelle règle de droit (*Anwendbarkeit der Lehre von den Privilegien*, dans *Archiv für katholisches Kirchenrecht*, 1901, t. LXXXI, p. 285). — Nous avouons ne pas voir quels arguments ces auteurs invoquent en faveur de leur thèse. C'est bien inutilement qu'ils invoquent les raisons alléguées par Suarez, *Tractatus de legibus*, L. VIII, cap. 7. Suarez établit, il est vrai, que la prescription donne lieu à un droit véritable, mais non que celui-ci est un droit objectif nouveau. — (2) Schulte, *Das katholische Kirchenrecht*, I, p. 153-155. P. Hinschius, *System des katholischen Kirchenrechts*, III, p. 810. Scherer, *Handbuch des Kirchenrechtes*, I, p. 134-135 et 166. — Schmier et Pichler n'invoquent pas la même raison, l'absence de droit objectif nouveau, mais la nécessité d'une concession par le Supérieur ; nous avons dit que cette intervention actuelle n'est pas requise et que la coutume, notamment, peut être une source de privilèges. Voir ci-dessus, p. 127, note 1.

droit canonique, des prérogatives semblables à celles du privilège strictement dit, le Code de droit canonique a pu dire exactement, mais dans un sens analogique, qu'elle est une source de privilèges.

B. *La prescription et les dispositions du Code sur les privilèges.*

Puisque les faveurs acquises par prescription sont, d'après le Code, des privilèges, il faut leur appliquer, par analogie, les dispositions du titre V. Mais il y a des exceptions très nombreuses, qui résultent, soit de dispositions du Code, soit de la nature même des choses. Voici quelques applications :

I. Le Code déclare, au canon 1509, que certains droits ne peuvent faire l'objet de la prescription. Le principe « *Acquisibilia privilegio sunt acquisibilia consuetudine (praescriptione)* » n'est donc pas absolument vrai : comme sous l'ancien droit, il y a des restrictions. Toutefois, même dans les cas exceptés, la possession centenaire ou immémoriale introduit une présomption, *iuris tantum, concessi privilegii*, jusqu'à preuve du contraire (can. 63, § 2).

II. Comme nous l'avons dit pour la coutume, c'est la prescription elle-même qui détermine l'étendue ou la portée du privilège. Il ne s'agit pas ici d'interpréter un texte, de rechercher la volonté du législateur, il s'agit d'établir quels droits sont acquis. C'est à celui qui invoque une prérogative spéciale de la prouver.

III. L'*usage* et la *perte* des privilèges, droits acquis, sont réglés par les canons 69, 72, §§ 2-4 et 74-76. Mais ne pourrait-on pas soutenir que le canon 72, § 1, n'est pas toujours applicable? Ce canon n'interdit pas de renoncer à un privilège, mais il déclare que cette renonciation est inefficace tant qu'elle n'a pas été acceptée par le Supérieur compétent. Il n'appartient pas à un particulier de modifier une loi, une coutume, un acte du prince, de supprimer une règle du droit.

Or, dans les droits acquis, il n'y a pas de règle de droit à laquelle il faille déroger : que l'on renonce ou pas au droit acquis, la règle demeure : la prescription est un moyen légitime d'acquérir des droits. Le Supérieur ne doit donc pas accepter une renonciation à un droit acquis, à moins que des dispositions particulières n'interdisent celle-ci, comme c'est le cas, si la renonciation est *in praeiudicium Ecclesiae*. Il est vrai que cette renonciation sera inefficace, si elle n'est pas acceptée par les intéressés. Un *ius quaesitum aliis non onerosum* ne pourra donc pas se perdre par une renonciation qui n'est pas agréée par le Supérieur légitime, et dans ce cas le canon 72, § 1 s'appliquera : si au contraire il est *aliis onerosum*, la seule acceptation par les personnes grevées entraînera la perte du privilège.

IV. En ce qui concerne enfin la *révocation* du privilège, on ne perdra pas de vue, ici aussi, qu'il n'y a aucune règle de droit à révoquer. Toute dérogation et révocation revient à une dérogation au droit acquis ou à sa révocation. Or, il est de principe que la loi (can. 10) ou un acte particulier du législateur (can. 46) ne dérogent pas aux droits acquis, en l'absence de clause dérogatoire expresse.

En conséquence, les privilèges acquis par prescription ne sont pas abrogés *par le Code lui-même*, non pas en vertu du principe que celui-ci ne déroge pas aux privilèges, mais parce qu'il ne déroge pas aux droits acquis (can. 4). Faisons remarquer encore une fois ici, que le Code ne maintient, en fait de privilèges, que ceux qui sont accordés par un acte spécial du Saint-Siège, qu'on ne pourrait donc étendre cette disposition aux privilèges acquis par prescription(1). Quant aux dérogations ou révocations par des *lois subséquentes* ou

(1) Le canon 613 § 1, déterminant les privilèges des religieux ne stipule rien au sujet des droits acquis, c'est-à-dire des privilèges acquis par prescription. Il faut interpréter le canon 613 § 1 d'après le canon 4. Enfin *in odiosis*, les droits acquis ne sont pas compris dans le terme privilège.

par des *actes particuliers*, la clause dérogatoire aux privilèges n'atteint pas ceux qui sont acquis par prescription : ceux-ci ne sont privilège que *in favorabilibus*. Nous ne pouvons pas nous étendre ici sur la notion complexe des droits acquis, en vue de déterminer l'effet d'une clause qui y déroge. Il nous suffit d'avoir établi le principe général : pour qu'il y ait dérogation à un privilège acquis par prescription, il faut qu'il y ait dérogation au droit acquis lui-même.

§ 6. Le privilège « contra ius » et la dispense

Nous parlons ici de la différence entre le privilège *contra ius* et la dispense, parce que, à notre avis, celle-ci ne peut être déterminée exactement, que si l'on tient compte de la notion du privilège, *lex privata :* elle résulte, en effet, de la comparaison de la notion de dispense avec la notion du privilège, considéré comme règle spéciale de droit objectif.

I. Comme nous l'avons déjà dit, Gratien ne distinguait pas la dispense et le privilège. Il suivait en cela une doctrine déjà ancienne à son époque, qui n'était pas encore complètement abandonnée au temps de Suarez : « *Dicunt alii, dispensationem esse quoddam privilegium, solumque differre a privilegio in communi tanquam species a genere, a privilegio autem quod est contra ius, non differre* » (1). Cette opinion est entièrement abandonnée, comme aussi celle qui place la différence dans le fait que le privilège s'accorde sans cause, la dispense pour une cause raisonnable (2). Il est établi aujourd'hui que ni l'un ni l'autre ne s'accordent sans

(1) Suarez, *Tractatus de legibus*, L. VIII, cap. 2, n. 10. — (2) Suarez, *l. c.* — On attribue souvent cette doctrine a Sanchez, *De sancto matrimonii sacramento*, Lugduni, 1637, Pars III, Lib. VIII, Disputatio 1, n. 1 et. à *de Iustis*, *De dispensationibus matrimonialibus*, Lucae, 1691, Lib. I. cap. 1, n. 20. Sanchez ne parle que du privilège praeter ius, nullement du privilège *contra ius*; de Iustis semble admettre cette doctrine, toutefois il renvoie à Sanchez.

un motif légitime, et que le privilège *contra ius* demande, *caeteris paribus*, une cause plus grave que la simple dispense.

II. D'après la doctrine communément reçue aujourd'hui, c'est la permanence, la plus grande stabilité, qui distingue les deux espèces de faveurs. La doctrine de Suarez a été presque unanimement adoptée : « *Solum illa dispensatio poterit privilegium appellari, quae per modum legis privatae conceditur ad operandum* ORDINARIE *et* STABILITER *contra aliquod ius commune, utendo privato iure per talem concessionem constituto, et tale privilegium dici potest quasi* PERMANENS *dispensatio* (1). Une dispense pour un acte déterminé ne peut être un privilège. « *quia non est lex privata : non enim per modum legis stabilitur, cum nullo modo ius* PERMANENS *constituat* » (2). Si l'on excepte un petit nombre d'auteurs (3), on retrouve la même théorie chez les canonistes et les moralistes. Pour ne citer que quelques exemples, Pirhing, Reiffenstuel et Schmalzgrueber reprennent la doctrine de Suarez (4), et parmi les contemporains, il en est de même de Philipps, Ballerini-Palmieri, Bouquillon, Wernz, d'Annibale (5) et d'autres.

Nous ne voulons pas contester une solution si communément admise : la permanence ou la stabilité est un caractère propre

(1) Suarez, *Tractatus de legibus*, L. VIII, cap. 2, n. 10. — (2) Suarez *l. c.* — (3) Schulte, *Das katholische Kirchenrecht*, I, p. 141 ; P. Hinschius, *System des katholischen Kirchenrechts*, III, pp. 789-792 ; Brandhüber von Etschfeld, *Dispensation und Dispensationsrecht*, Leipzig, 1888, pp. 9-11 ; A. Vermeersch et I. Creusen, *Epitome Iuris canonici*, I, Mechliniae, 1921, n. 136 ; Genicot, *Instit. theol. mor.* ed. 7 seqq. I, Bruxellis, 1911 seqq. n. 144, 145. — (4) Pirhing, *Ius canonicum*, Dilingae, 1720, L. V, titulo 33, n. 5 ; Reiffenstuel, *Ius canonicum universum*, L. I, titulo 3, n. 30 ; Schmalzgrueber, *Ius ecclesiasticum universum*, L. V, titulo 33, n. 5. — (5) Philipps, *Kirchenrecht*, Regensburg, 1854, t. V, p. 105 ; Ballerini-Palmieri, *Opus theologicum morale*, I, Prati, 1889, Tractatus III, n. 268 ; Bouquillon, *Theologia moralis fundamentalis*, De lege ecclesiastica, Brugis, 1890, n. 163 ; Wernz, *Ius Decretalium*, I, n. 119 ; d'Annibale, *Summula theologiae moralis*, I, n. 230.

du privilège, et elle fait généralement défaut dans la dispense. Mais nous voudrions en rechercher la cause et préciser ainsi la différence.

III. La règle traditionnelle, on ne fera pas difficulté de le reconnaître, est fort *imprécise*. D'après quel principe décidera-t-on que la stabilité et la permanence est suffisante, si on n'a d'autre règle que la durée? De plus, ce qui de l'avis de tous est une dispense, peut présenter plus de stabilité qu'un privilège : d'une part, celui-ci peut être accordé *ad tempus*, et il vient à cesser, lorsque, par suite des circonstances, *iudicio Superioris*, il devient nuisible (can. 77); d'autre part, une dispense peut être accordée pour une cause perpétuelle de sa nature, telle une dispense dans l'abstinence à raison d'une maladie incurable; elle peut même être accordée validement sans cause par le législateur lui-même et par conséquent être perpétuelle : il n'est pas illicite d'user de pareille dispense accordée sciemment. « *Cum sint privilegia etiam temporanea*, écrit le P. Maroto, *et e converso nonnullae dispensationes habeant characterem permanentem, immo et perpetuum, aliquando erit difficile statuere an concessa fuerit dispensatio, an privilegium contra ius, et forsan indifferenter appellabitur uno vel alio nomine* (1). »

Et cependant il importe de trancher la question : si l'acte dont parle le P. Maroto est une dispense, en vertu du canon 86, il perd son effet, *certa et totali cessatione causae motivae;* s'il est un privilège, il conservera son efficacité. Il faut donc déterminer s'il est l'un ou l'autre. Si un prêtre *caecutiens* obtient un privilège pour la célébration de la messe, il conservera ses prérogatives même si son infirmité vient à cesser; il les perdra, s'il n'a obtenu qu'une dispense.

IV. S'il nous est permis de dire notre avis, la différence entre la dispense et le privilège *contra ius* ressort de leur

(1) Ph. Maroto, *Institutiones iuris canonici*, I, Matriti, 1919, n. 292, B.

définition même. D'après le Code, la dispense est *legis in casu speciali relaxatio* (can. 80). Son effet est purement négatif : la loi subsiste *in actu primo*, même pour le dispensé, et elle l'obligerait *in actu secundo*, si l'autorité compétente ne le déliait de son obligation. Il en est autrement du privilège. Celui-ci est une *lex privata*, il crée une règle de droit nouvelle, qui est substituée au droit commun. Ce droit objectif nouveau existe, même si le privilège est simplement négatif, c'est-à-dire s'il se borne à exempter quelqu'un de la loi, sans lui accorder une prérogative positive. Voilà la différence fondamentale. Or, une règle de droit objectif présente un caractère de stabilité plus grande que la dispense et cette stabilité, consacrée par les canons 70 et 86, est l'effet de l'existence d'un droit nouveau.

V. Cette doctrine ne s'éloigne pas si fort de la doctrine traditionnelle. En effet, Suarez et beaucoup d'auteurs insistent sur le fait que le privilège est donné *per modum legis privatae* et y voient la raison de sa permanence. Nous l'avons déjà fait remarquer, plusieurs auteurs, lorsqu'ils définissent le privilège supposent l'existence d'un droit objectif nouveau; cette même supposition se retrouve, d'une manière vague, il est vrai, lorsqu'ils déterminent le sens des termes : *lex privata*.

VI. On nous objectera peut-être que le privilège acquis par prescription ne crée pas une règle de droit nouvelle, que par conséquent, pour ce privilège tout au moins, la règle est sans application. Nous répondons d'abord que jamais une dispense (1) ne peut s'acquérir par prescription : en effet, la dispense suppose que la loi est obligatoire, *hic et nunc*, même pour le dispensé, à moins que le législateur ne vienne enlever l'obligation. Or, l'effet de la prescription est précisément de supprimer *in actu secundo* l'obligation elle-même de la loi,

(1) Il s'agit de la dispense elle-même, nullement du pouvoir de dispenser : celui-ci peut évidemment s'acquérir par prescription.

de supprimer la nécessité d'une dispense. Nous répondons ensuite que la prescription produit le même effet que le privilège proprement dit. Il n'y a de différence que dans le droit objectif sur lequel la prérogative est basée : dans les autres privilèges, c'est une *lex privata*, dans le privilège acquis par prescription, c'est le principe de droit commun : la prescription est un moyen d'acquérir des prérogatives semblables à celles du privilège.

A. Van Hove,
professeur à l'Université de Louvain.

In Paradisum !

Dans la cérémonie des obsèques, l'absoute terminée, les porteurs prennent le cercueil pour conduire la dépouille à sa dernière demeure ; et au moment de se mettre en marche vers le cimetière, le clergé entonne l'antienne connue :

In paradisum deducant te angeli : in tuo adventu suscipiant te martyres et perducant te in civitatem sanctam Ierusalem : Chorus angelorum te suscipiat, et cum Lazaro quondam paupere aeternam habeas requiem.

Cette antienne se traduit généralement dans les eucologes comme suit : « Que les anges te conduisent en paradis : à ton arrivée que les martyrs t'accueillent et qu'ils te conduisent dans la sainte cité de Jérusalem. Que le chœur des anges t'accueille, et puisses-tu avoir le repos éternel avec Lazare, le pauvre d'autrefois (1). »

Nous reprochons à cette traduction d'altérer le sens de l'antienne, en ne donnant pas au mot *paradisus* la signification qu'il nous semble avoir en cet endroit : en ne tenant pas compte de la différence entre *deducere* et *perducere*, manifestement opposés l'un à l'autre ; en ne reproduisant pas l'image du mot *suscipere*. L'antienne y perd ce qu'elle a de plus

(1) Dom Cabrol, *Le livre de la prière antique*, éd. 1910, p. 469.

descriptif; ou plutôt une description y est substituée à une autre.

1. Quelle est dans notre antienne la vraie signification du mot *paradisus!*

On sait que le grec παράδεισος désigne primitivement un jardin cultivé, fleuri. *Hortus cultus et amoenus quae nativa est huiusce vocis notio*, lisons-nous dans le *Glossarium mediae et infimae latinitatis* de Du Cange.

Le mot garde donc son sens naturel dans l'expression « paradis terrestre », puisque l'Eden habité par nos premiers parents était un jardin de délices.

Au figuré, on donne le nom de paradis au séjour des bienheureux, que déjà les premiers chrétiens, au témoignage de Tertullien, aimaient à se représenter sous l'aspect d'un jardin agréable, tout comme les païens en faisaient les Champs Elysées. *Et si paradisum nominemus locum divinae amoenitatis, recipiendo Sanctorum spiritibus destinatum, Elysii campi fidem occupaverunt* (1). (*Adv. Gentes.*)

Le paradis de Tertullien n'impliquait pas la vision béatifique, qui, avant le dernier jugement, n'était accordée qu'aux seuls martyrs. C'était une sorte de limbes, le sein d'Abraham, où les justes attendaient leur admission au ciel. *Nemo enim peregrinatus a corpore statim immoratur penes Dominum, nisi ex martyrii praerogativa: paradiso scilicet, non inferis deversurus* (2). (*de resurr. carnis.*)

Mais dans la latinité du moyen-âge le mot *Paradisus* désigne aussi la place qui s'étend devant l'église, le jardin de l'église, le *Kerkhof* flamand, le *parvis*. Car *parvis* vient de *paradisus*, dont on trouve les formes *parrisius* (1250), *pararisus* (1542) et *perevisus*. (Cf. Du Cange).

Le Glossaire de Du Cange définit le mot paradisus : *Atrium porticibus circumdatum ante aedes sacras.*

(1) Migne, *P. L.* t. I. col. 520. — (2) *P. L.*, t. II. col. 856.

Or, ces parvis servaient de lieu de sépulture aux chrétiens : on les appelait indifféremment parvis ou cimetières : *certe ut paradisi ita et coemeteria atria dicuntur.* (DU CANGE). Le flamand n'a pas d'autre mot pour désigner le cimetière : c'est la cour de l'église, *atrium* · *Kerkhof* — *Paradisos porro interdum vices coemeteriorum praebuisse declarant quae de Ottone II Imp. habent scriptores, quem in Paradiso S. Petri Romae tumulatum tradunt* (*ibid*). L'auteur cite bien d'autres exemples à l'appui de son interprétation. Le Tabularium de l'abbaye de S. Victor à Marseille explique pourquoi on donne le nom de paradis ou parvis à la place devant le monastère : c'est que là reposent les corps des Saints. « *Idcirco vero locus ad portam monasterii vocatus est paradisus, sicut et nos comperimus, quia multorum corporum, sc. martyrum, confessorum, virginum, eodem loco quiescentium decoratur auxiliis* (*ibid.*)(1). »

Ne pourrions-nous pas citer à l'appui certaines communes belges portant des noms dérivés des anciennes formes du mot *paradisus* : p. ex. Pervyse, dans la Flandre Occidentale (*perevisus*), et *Zoerle-Parwys,* en Campine (*parvisius*). Or, on nous certifie que ces deux localités servirent jadis de lieu de sépulture(2). Perwez en Brabant ne doit-il pas son nom

(1) *Manuel d'Archéol. franç.* par Camille ENLART, 1902. 1re Partie, p. 117. — L'atrium domestique a également donné naissance aux cloîtres monastiques et aux enclos des cimetières (*atrium*). De là le nom d'*âtre* ou *aîtres* souvent donné à ces enclos où l'on inhuma de bonne heure : on les appela aussi *paradisus* d'où le nom *parvis*. — (2) On cherche l'origine du nom de Villers-Perwiin. Ne serait-ce pas encore un Parvisus? Je lis dans « *Le Guide fidèle contenant la description du Brabant wallon* » (Bruxelles, 1780?) que Perwiin est connu pour son cimetière « entouré partout de fortes murailles en guise de forteresse : de sorte que ses habitants ont coutume de s'y réfugier, lorsqu'ils craignent l'approche ou le passage des troupes. » La commune de Dohan (Luxembourg) possède un *Champ du Paradis* qui d'après la tradition locale est un ancien cimetière : Couture-St-Germain (Brabant) a également un *paradis*. A Jamoigne la partie du cimetière réservée autrefois aux enfants s'appelait le *Paradis*.

aux nombreuses tombes qui longent la chaussée sur le territoire de la commune?

Lequel des deux sens, ciel ou cimetière, faut-il attribuer au mot *paradisus* dans cette antienne, qui « porte toutes les marques de l'époque primitive? (1) »

Il est à remarquer que la liturgie du moyen-âge n'emploie guère le mot *paradisus* dans le sens de ciel, sans y ajouter un qualificatif, à moins que le contexte ne dise clairement qu'il s'agit du séjour de la gloire.

Prenons p. ex. l'*Ordo commendationis animae* dont « les prières forment une des parties les plus anciennes de la liturgie » puisque « notre rituel sur ce point est conforme à un « rituel du IX^e^ siècle, de Prudence, évêque de Troyes (2). » Le mot *paradisus* y revient deux fois encadré de détails qui désignent évidemment le ciel. *Constituat te Christus... intra paradisi semper amoena virentia... eam introducere digneris ad semper virentia et amoena loca paradisi.*

Dans l'oraison des absoutes, le sens est pareillement précisé par l'adjonction du mot *patria* : *ut non tradas eam in manus inimici sed iubeas eam a sanctis angelis suscipi et in patriam paradisi perduci.* Il en est encore de même dans l'oraison des obsèques des petits enfants. Le paradis est opposé à la terre : *hic... et in paradiso...* et les détails qui accompagnent décrivent le séjour des bienheureux *fac nos... hic purificatis tibi mentibus famulari et in paradiso cum beatis parvulis perenniter sociari.*

Le *Stabat*, attribué au moine franciscain, Jacopone de Todi, mort en 1306, a le mot *paradisus* dans sa dernière strophe, mais déterminé par le mot *gloria. Quando corpus morietur - Fac ut animae donetur, — Paradisi gloria.*

Dans l'office de la fête du 29 septembre, S. Michel est dénommé *praepositus paradisi quem honorificant angelorum*

(1) Cabrol, *Ibid.*, p. 469. — (2) *Ibid.*, p. 423. — *P. L.* t. CXV.

cives. (Resp. IV). Le contexte explique le mot. Au répons suivant, nous demandons à l'archange de nous introduire au paradis de l'allégresse : *ut perducat eos in paradisum exultationis*.

On ne nous objectera pas la formule de l'indulgence à octroyer à l'article de la mort où le mot n'est accompagné d'aucun qualificatif : *paradisi portas aperiat*, puisque cette formule est de date plus récente.

Revenons à notre antienne. L'emploi du mot *paradisus* sans adjonction d'aucun déterminatif nous autoriserait à le traduire par cimetière : les considérations à faire sur le contexte montreront que c'est bien dans le sens de cimetière que l'antienne parle de *paradisus*.

2. Entre *deducere* et *perducere*, opposés l'un à l'autre, il y a une notable différence, négligée complètement dans la traduction traditionnelle.

Deducere signifie escorter : il marque un mouvement de haut en bas, et convient fort bien à la marche de l'église vers le cimetière, mais pas du tout à la montée vers le ciel. *Deducere* est le terme consacré pour dire : rendre les derniers devoirs à un défunt, accompagner un enterrement, (voyez les dict., Freund, etc). S. Augustin emploie l'expression dans ce sens en écrivant à S. Jérôme : *Verumtamen sicut defuncta corpora necessariorum officiis deducenda erunt quodammodo ad sepulturam* (1). Dans la même lettre il appelle *deductor* celui qui accompagne le défunt à la sépulture.

La montée vers le ciel et l'entrée au paradis sont mieux rendues par le verbe *perducere*, qui signifie conduire au terme. Il suppose un passage à franchir.

3. Reste le mot *suscipiant*, très imparfaitement rendu par recevoir et accueillir. Le verbe *suscipere* (sub, capere) fait

(1) *P. L.* ep. 19, alias 82, n. 16.

image et dépeint l'action de soulever, prendre en mains.

Nous basant sur ces données, voici la traduction que nous proposons :

« Que les anges t'escortent jusqu'au cimetière : qu'à ton arrivée (au cimetière) les martyrs te prennent et te portent jusque dans la sainte cité de Jérusalem ; et là, que le chœur des anges te prenne et te fasse asseoir dans le repos éternel en compagnie de Lazare, le pauvre d'autrefois. »

A notre humble avis, cette version, outre le mérite d'être plus littérale que la traduction ordinaire, présente une image mieux soutenue.

Depuis la levée du corps, dans toutes les prières, le mort est représenté comme porté : c'est ce qu'exprime le mot *suscipere* tant de fois répété. *Occurrite, angeli Dei, suscipientes animam eius.* Mais si vous donnez à *paradisus* la signification de ciel, comment le défunt arrive-t-il là-haut? Personne ne le porte : on ne fait que l'escorter.

C'est seulement à son arrivée à l'intérieur du paradis (*in paradisum*), que les martyrs viennent le prendre et l'introduisent dans la sainte cité où il est déjà : d'ailleurs aussitôt le chœur des anges les décharge du fardeau.

Dans notre traduction tout se tient. Au moment où les porteurs enlèvent le mort, les chantres faisant accorder la parole avec le geste, invitent les anges, non pas à porter la dépouille, qui est entre les mains des porteurs, mais simplement à faire escorte jusque dans le cimetière (*in paradisum deducant*). — Quand le cortège funèbre sera arrivé à la tombe (*in tuo adventu*) les martyrs prendront (*suscipiant*) le mort et le porteront au ciel (*perducant in civitatem sanctam*) : là ils le passeront au chœur des anges, chargé de le porter près de Lazare.

Nous reprochera-t-on de confondre dans cette interprétation corps et âme? Soit, cette confusion voulue se retrouve ailleurs. La liturgie ne se soucie guère de la terminologie rigoureuse-

ment exacte de l'école : parlant devant le peuple, elle lui emprunte son langage courant. Nous disons : « Ci-gît un tel, » et non pas : « Ci-gît le corps d'un tel, » bien que cette dernière expression soit seule exacte.

Il ne viendra à l'esprit de personne de critiquer cette expression : « Saint Pierre est au ciel, » quoique, à dire vrai, son âme seule y soit.

La 15e des *Orationes diversae pro defunctis* du nouveau missel est intitulée : *pro his qui in coemeterio quiescunt* et non *pro his quorum corpora quiescunt :* et dans l'oraison elle-même, nous prions pour *famulis et famulabus tuis et omnibus hic et ubique in Christo quiescentibus.* L'Église fait la distinction entre corps et âmes dans la bénédiction du cimetière : ailleurs elle n'en tient pas compte; qu'elle parle du corps, qu'elle parle de l'âme, elle semble toujours avoir devant elle la personne humaine tout entière.

La traduction habituelle ne fait mention que de l'âme. Est-il vraisemblable que les paroles répondent si peu au geste, et qu'au moment de se séparer de la dépouille, l'Église n'y fasse pas même allusion, alors qu'elle vient de lui prodiguer ses bénédictions, ses aspersions et son encens?

Entendue dans le sens où nous l'avons expliquée, l'antienne *In Paradisum* fait défiler sous nos yeux deux cortèges : l'un descendant de l'église au cimetière, l'autre remontant de la tombe au paradis. N'est-ce pas le procédé habituel de la liturgie d'unir le ciel à la terre, et de nous élever par la vue des cérémonies à la contemplation des choses invisibles?

Nous retrouvons ce double cortège dépeint d'une manière saisissante dans une homélie de S. Pierre Chrysologue : *de divite et Lazaro* (1). Un splendide convoi conduit le mauvais riche à son mausolée de marbre : la foule des serviteurs précède le cercueil où le défunt est couché, enveloppé dans un manteau d'or : la cité tout entière s'est rendue aux funé-

(1) *P. L.*, LII, col. 529, serm. 121.

railles. Mais ces magnifiques obsèques ne sont qu'un trompe-l'œil. *Quare sic sepultura decipit oculos? quare sic exsequiarum pompa mentitur?* Car voici un autre cortège, les vraies funérailles : *divitem deglutit infernus.*

Cependant Lazare vient à mourir à son tour. Personne ne se soucia de sa misérable dépouille : il fallut « *duorum miseratio baiulorum* » la commisération de deux porte-faix pour en débarrasser la voirie et la jeter à la fosse commune. Mais les anges suppléent à ce que les hommes ont si inhumainement refusé au pauvre : il aura des funérailles divines : *merito divina deputantur obsequia.* Une merveilleuse procession d'anges vint prendre (*suscipere*) le mendiant et le porta dans le sein d'Abraham.

Le saint docteur s'est-il inspiré de l'*In Paradisum*, ou bien l'antienne reproduit-elle sa pensée? VAN SULL, S. J.

Consultations

De l'usage simultané de la double probabilité.

Titius rentre de voyage le Vendredi soir. Une de ses montres marque deux minutes après minuit; une autre, non moins bonne, huit minutes avant minuit. Il ne peut s'assurer de l'heure exacte; il ne le pourra pas davantage le lendemain matin, par voie de comparaison. Supposons, pour simplifier, qu'il n'y a pas de différence entre l'heure vraie ou moyenne et l'heure légale. Titius peut-il s'autoriser de la première montre pour souper à la viande, et de la seconde pour communier le Samedi?

Les auteurs, à la suite de Lugo (De Euch. d. 15, nn. 41-54) se prononcent unanimement pour la réponse négative : le législateur ne permet pas un usage simultané (1) des proba-

(1) Quand il s'agit de deux cas différents, on ne peut dire que le législateur prohibe l'usage successif des deux probabilités.

bilités, d'où résulteraient dans un cas donné la violation certaine d'une loi. Implicitement il défend d'éluder une de ses lois et par conséquent la loi naturelle restreint dans ce sens l'usage des opinions probables. La *volonté* de tirer parti de la double probabilité est donc coupable.

Il est évident aussi qu'une telle disposition de volonté est, en outre, opposée à toute droiture naturelle. L'*exécution* ne serait pas moins coupable *en règle générale*, parce que, comme Lugo le montre très bien sur un grand nombre d'exemples, on violerait *certainement* une loi ou le droit certain du prochain, et il y aurait là, en plus, une déloyauté indigne d'un moraliste ou même d'un simple chrétien.

Nous disions « en règle générale : » car, quand il s'agit du jeûne eucharistique, nous nous demandons si vraiment l'usage de la seconde probabilité reste interdit à celui qui a fait usage de la première. Titius fait mal sans aucun doute, quand aux environs de minuit, il a la *volonté* de profiter des deux probabilités. Cette faute n'est peut-être que matérielle, car il pourrait s'imaginer de bonne foi que cette intention est licite. Le matin il rétracte cette intention et, s'il a péché formellement, il se confesse. Objectivement il est probablement à jeûn. Doit-il s'abstenir de la communion? Par le fait seul qu'il s'est volontairement comporté pendant la nuit comme « mangeant après minuit, » lui est-il interdit maintenant (1) de bénéficier du principe universellement admis de nos jours : « Ne doit

(1) Déjà plusieurs auteurs ne défendent pas la Communion, si l'intéressé *n'a pas voulu simultanément user des deux probabilités*, si Titius par exemple, avait pris de la viande en renonçant à la Communion, et se fut aperçu plus tard que d'après l'autre montre il est probablement encore à jeûn. Cfr. Lehmkuhl, 11e éd. vol. I, n. 205 ; Genicot, 9e éd. vol. I, n. 81 *b* ad fin. — Mais, dans l'hypothèse du texte, le fait que Titius a voulu profiter de la double opinion, peut-être sans faute formelle, change-t-il essentiellement le cas? Noldin admet bien (vol. I, n. 224) qu'on n'est pas exclu de la Communion par le fait qu'on a rendu insoluble un doute au sujet du jeûne eucharistique.

s'abstenir de la communion que celui qui est moralement certain de n'être plus à jeûn? » Nous ne le pensons pas. Certes une des deux lois, le jeûne eucharistique ou l'abstinence du Vendredi, sera matériellement violée. Mais l'Église veut-elle à tout prix faire éviter cette conséquence? Portée comme elle l'est, à favoriser la communion, interdit-elle dans ce cas l'usage de la probabilité qu'on est encore à jeûn? Écarte-t-elle de la Table sainte quelqu'un qui a, au moins probablement, toutes les dispositions requises pour communier? Aucune connivence avec une intention frauduleuse n'est à craindre, puisqu'on suppose que l'intention de Titius a été sincèrement rectifiée. L'Église voudrait-elle traiter Titius plus sévèrement que tel autre qui a bu une gorgée d'eau pendant la nuit, ne songeant pas à l'heure, et qui le matin se demande vainement si c'était après minuit. Notons en outre que le principe cité plus haut n'était pas encore admis dans sa généralité par Lugo ; ce qui explique peut-être la sévérité de certaines de ses expressions. Mais S. Alphonse (Lib. I n. 39) l'étend à bon droit au cas de celui qui doute si c'était avant ou après minuit qu'il a pris quelque chose.

Remarquons en terminant que les raisonnements et les distinctions d'usage dans la question des « deux probabilités » sont applicables à cette autre question, très moderne celle-là, de l'usage simultané de deux façons différentes de supputer le temps : l'heure légale diffère notablement de l'heure vraie ou moyenne, au point de rendre pratiques beaucoup d'hypothèses assez compliquées. J. SALSMANS, S. J.

Service militaire des religieux en Belgique.

D'après la loi du 5 août 1921, les clercs et les religieux astreints au service de brancardiers militaires sont incorporés et doivent faire à l'armée un séjour d'un an, sans rappel. L'organisation de ce service n'est pas déterminée par la loi. D'après les règlements actuellement en vigueur, les brancardiers séjournent au camp d'instruction de Beverloo, mais y

habitent des baraquements séparés. Un aumônier spécial est attaché à leur groupe. Après quatre mois d'instruction, les brancardiers seront affectés aux diverses unités qui viendront faire les manœuvres au camp, et s'exerceront ainsi au service de campagne. Le soir cependant, ils rentreront à leur quartier réservé. — Peut-on et faut-il, car c'est tout un, appliquer aux religieux soumis à cette nouvelle loi, le décret *Inter reliquas* du 1er janvier 1911 ?(1) Une réponse *particulière*, du *Congresso* de la S. Congrégation, pourrait le faire croire :

« Cum moderator Provinciae belgicae... petierit an alumni suae Provinciae qui iuxta recentes leges a Gubernio Belgico latas circa servitium militare a religiosis peragendum, teneantur decreto *Inter reliquas* in iis quae votorum emissionem respiciunt, S. Congregatio negotiis religiosorum sodalium praeposita, omnibus mature perpensis respondendum censuit prout sequitur :

« Religiosos de quibus agitur teneri decreto *Inter reliquas*.

« Datum Romae... d. 18 ian. 1922 ».

Nous croyons cependant que seuls les destinataires peuvent s'appliquer cette réponse. Sous quelle forme, avec quels considérants le Provincial a-t-il demandé « *an alumni suae Provinciae... teneantur decreto...* », nous l'ignorons. La réponse porte sur les « *religiosos de quibus agitur...* ». Si nous sommes bien informés, la S. Congrégation est de nouveau saisie de la question. En attendant sa décision, qui peut s'inspirer de considérations très diverses, nous croyons, avec le R. P. Vermeersch(2), que le décret *Inter reliquas* ne s'applique pas aux religieux-brancardiers belges. Ce décret, qui modifie gravement le droit des religieux, doit être interprété strictement. Il ne concerne pas notre cas pour les raisons suivantes : 1° La *durée du service*, qui ne dépassera pas un an et comprend des retours réguliers et fréquents dans la communauté. Il faut ajouter que, vu les dispositions d'une importante fraction des députés, on peut s'attendre à voir diminuer encore la durée du service militaire. 2° Le *genre* et *l'organisation du service*, qui tiennent compte du caractère

(1) *A. A. S.*, III, (1911), p. 37. *N. R. Th.*, 1911, pp. 234-582. — Dans *Religieux et Religieuses*, 2e éd., p. 82, nous indiquons tous les documents qui concernent cette question. — (2) *Periodica*, X, p. (39).

particulier des clercs et des religieux, contrairement au service militaire *ordinaire*. 3° La *séparation* établie entre les brancardiers et les troupes, alors que les dangers des rapports forcés et continuels avec des compagnons, souvent très mal disposés, motivent en grande partie le décret. On ne peut dès lors, sans recourir à Rome, appliquer à la profession de nos brancardiers les dispositions du décret *Inter reliquas*.

J. CREUSEN, S. J.

Actes du Saint-Siège

S. CONGRÉGATION DU CONCILE

Les honoraires de messes (Causa MONTISVIDEI, *stipendii missarum*, 16 apr. 1921). — Dans le diocèse de Montevideo, les fidèles demandent souvent des neuvaines de messes ou des Trentains grégoriens. — L'honoraire de ces messes est supérieur à celui des messes simples, dont l'heure même est déterminée d'avance. Quand on passe à d'autres ces honoraires, ne peut-on rien en retenir? — La réponse de la S. Congrégation a été négative. Il était aisé de le prévoir. Voici les raisons alléguées pour justifier le doute proposé et les réponses du Consulteur. Le curé doit se charger de trouver des célébrants. Soit! mais cela rentre dans son office de recteur d'église. En compensation, son église a l'avantage d'une célébration assez régulière des offices divins. — Mais le curé ou le recteur transmet ces messes à ses risques et périls et il devra suppléer si le prêtre qui a accepté interrompt la célébration. Pure erreur! La charge de célébrer ou de faire célébrer régulièrement les messes incombe tout entière au prêtre qui en a accepté les honoraires. — On fait enfin valoir que les fidèles remplacent souvent par ces neuvaines ou ces Trentains les obsèques, d'où peut résulter, pour le curé, une diminution notable de casuel. Ce motif ne peut autoriser le curé à retenir une partie des honoraires; il a cependant attiré l'attention de la S. Congrégation. Elle conseille à l'Évêque d'imposer aux fidèles une taxe modique en faveur du curé, quand ils feront célébrer ces neuvaines ou ces Trentains avec une certaine solennité, ou bien, quand ils les demanderont au lieu des obsèques. Mais cette taxe ne sera pas

prise sur les honoraires de messes et il faudra en avertir les fidèles. J. Creusen, S. J.

Les honoraires de messes. (Causa dioecesis N., *circa stipendia missarum*, 9 iul. 1921. *A. A. S.*, xiii (1921), p. 501). — Dans le diocèse de N., les fidèles importunent le clergé par leurs demandes de Messes chantées et désirent que les messes soient célébrées dans leur paroisse. Pour les satisfaire, le clergé emploie, avec le consentement des donateurs, l'un des moyens suivants : 1) On chante dans la paroisse une Messe très solennelle (sollemnior) pour plusieurs intentions à la fois et on attribue à cette messe un honoraire très élevé. Le reste des honoraires est remis à des prêtres du dehors pour dire, à concurrence de la taxe diocésaine, des messes basses pour ces mêmes intentions réunies. 2) On chante à la paroisse une messe *solennelle* pour toutes les intentions reçues. Après déduction des honoraires fixés par les statuts pour cette messe, le reste des sommes données est attribué aux œuvres pies. 3) On célèbre une messe *chantée* dans les mêmes conditions et le surplus des honoraires est donné aux bonnes œuvres.

Le consentement des fidèles excuse de toute injustice ces différentes manières d'exonérer les intentions de messes. Mais le péril d'abus est évident et l'évêque de N. le craint d'autant plus que le premier moyen indiqué ci-dessus, assure au clergé un riche casuel. Aussi la Congrégation, sans condamner formellement ces pratiques, s'est-elle bornée à donner un avis « ad mentem ». L'Évêque doit s'efforcer prudemment de mettre fin à cet état de choses; les fidèles seront, aux termes du c. 836, avertis que toutes les messes demandées ne peuvent être chantées dans l'église paroissiale, et que les honoraires d'un certain nombre d'entre elles seront transmis à des prêtres du dehors pour qu'ils les célèbrent. Cette solution s'inspire du principe qu'il faut célébrer autant de messes qu'on a perçu d'honoraires et que tout l'argent donné à cette fin doit être remis au célébrant. J. Creusen, S. J.

La chasse interdite aux clercs. (Gnesnen. et Posnanien.,

Circa venationem, 11 iun. 1921. — *A. A. S.*, XIII (1921), p. 498). — L'Ordinaire peut-il défendre aux clercs de chasser sous peine de suspense à encourir de plein droit? Question d'application et non d'interprétation du Code, au sentiment de la Congrégation du Concile. — Le droit commun (c. 138) distingue la chasse à courre, (*venatio clamorosa* « à cor et à cris ») et la simple chasse à tir (*venatio quieta*). Tandis que la première est absolument interdite aux clercs, il leur est seulement défendu de se livrer trop fréquemment à la seconde (*ne indulgeant*). Sans défendre de se livrer parfois à la chasse à tir, le Code, pas plus que le droit ancien, ne donne aux clercs l'autorisation formelle de s'y livrer. Par conséquent, si un Ordinaire croit devoir la défendre à son clergé, il détermine le droit commun et ne le contredit pas. Dans le droit particulier on trouve plusieurs exemples de prohibition absolue de la chasse (*Acta eccl. mediol.*, p. 1, p. 19. — Benedictus XIV, *De syn. dioec.* l. XI, c. 10, n. 9.)

Un motif raisonnable de recourir à cette mesure serait de remédier à des abus, tendant à s'introduire, ou d'éviter le scandale des fidèles ou des non-croyants dans une région où la chasse semblerait déroger à la dignité des clercs. Cette prohibition cependant ne peut, selon la S. Congrégation du Concile, être sanctionnée d'une censure que « pour des motifs graves *et* particuliers », car une censure suppose une matière grave, sans laquelle il n'y aura pas délit; or, à moins de circonstances particulières, le fait de tirer parfois du gibier n'est pas de nature à scandaliser et ne peut guère entraîner d'abus. Pour édicter une censure, surtout *latae sententiae*, il faut des motifs *graves* et l'Église recommande instamment aux Ordinaires de recourir avec une extrême prudence à ce moyen de gouvernement. Dans la matière présente, les pénitences et remèdes spéciaux paraissent devoir suffire. J. Creusen, S. J.

S. CONGRÉGATION DES RELIGIEUX

Revision des Constitutions religieuses modifiées d'après le Code. (Déclaration de la S. C. des Religieux, 26 oct. 1921. — *A. A. S.*, XIII, (1921), p. 538).

DECLARATIO CIRCA RELIGIONUM CONSTITUTIONES CODICI CONFORMATAS, S. CONGREGATIONI PRO REVISIONE SUBICIENDAS, EX DECRETO 26 IUNII 1918. — Iam inde ab anno 1918 haec Sacra Congregatio mandavit ut omnes religiones iuris pontificii suas regulas seu constitutiones ad praescripta Codicis iuris canonici conformatas emendarent, ac textum emendatum eidem pro revisione subicerent.

Verum non pauca obstiterunt quominus revisio expedite procederet; praeterquam quod numerus ingens constitutionum iam tempus non breve exigat pro revisione, plures ex illis quae ad Sacram Congregationem missae fuerunt, non respondent conditionibus necessariis ad hoc ut textus emendatus probari possit.

Ut haec vitentur incommoda, Sacra Congregatio monet Moderatores et Moderatrices generales religionum, nec non monialium Antistitas, ut in hoc negotio sequentia prae oculis habeantur:

I. Ad hanc Sacram Congregationem mittendae sunt tantummodo constitutiones seu statuta aut quocumque alio nomine appellentur, quibus regitur religio, quorum textum a Sede Apostolica approbatum fuisse constet.

II. Cura emendandi textum Codici conformatum sit ipsi Ordini aut religioni vel monasterio, et duplex exemplar, ita emendatum, mittatur ad hanc Sacram Congregationem.

III. Emendetur textus tantummodo in iis in quibus constitutiones Codici opponuntur, vel aliquid addatur si deficiat, et adhibeantur, quoad fieri potest, verba ipsius Codicis.

IV. Si occasione huius revisionis aliqua religio velit quasdam mutationes non necessarias, seu a Codice non praescriptas, in constitutiones inducere, hoc ne fiat in textu emendato, de quo superius, sed mittantur ad Sacram Congregationem, pro facultate obtinenda, separatae preces, in quibus et textus iampridem approbatus et textus propositus per extensum referatur, rationesque immutationem suadentes proferantur.

Petitio autem non acceptabitur ab hac Sacra Congregatione nisi immutationes in Capitulo generali fuerint discussae et approbatae. Si tamen agatur de minoribus aut de verbis substi-

tuendis, vel de abrogandis usibus qui in desuetudinem ob temporum et morum diversitatem iam abierint, aut aliis similibus, sufficiat consensus Consilii generalis.

V. Ne autem discrepantiae oriantur in textu constitutionum identico, quibus diversae domus aut monasteria sui iuris eiusdem Ordinis aut Instituti utuntur, statuit Sacra Congregatio pro talibus constitutionibus unicum emendationum textum ab omnibus et singulis domibus esse acceptandum, vel cura ipsarum domorum propositum, vel cura huius Sacrae Congregationis exaratum.

Datum Romae, etc.

1. La promulgation du Code, en abrogeant les règles et constitutions religieuses contraires au droit nouveau, imposait à tous les Supérieurs généraux la revision de ces Constitutions. On comprend sans peine que la mise au point du nouveau texte offrait de réelles difficultés. Des Supérieurs sans compétence juridique étaient fort exposés à omettre des modifications nécessaires, à en introduire qui ne fussent pas conformes au droit en vigueur. Aussi la S. Congrégation des Religieux crut-elle opportun d'obliger les Supérieurs généraux de tous les Instituts de droit pontifical à lui soumettre, pour les faire approuver, les Constitutions ainsi revisées. Son décret est daté du 26 juin 1918(1). Quelques mois plus tard, le 31 mars 1919(2), un nouveau décret ordonnait aux Supérieures générales des Congrégations et Sociétés religieuses approuvées à Rome, de soumettre à l'examen de la S. Congrégation les *Directoires* et *Coutumiers*, ainsi que les *formules de prières* récitées en communauté. Le but est, non de les approuver, mais de constater si tout y est conforme à la nouvelle législation et aux prescriptions particulières du S. Siège.

La déclaration du 26 octobre 1921, comme son titre l'indique, concerne le décret du 26 juin 1918 et ne modifie en rien celui du 31 mars 1919. Elle a pour but de préciser les conditions de

(1) A. A. S. x (1918), p. 290. Cf. *N. R. Th.*, t. 47 (1920), p. 104. *Periodica*, t. IX (1921), p. 137. — (2) *A. A. S.*, XI (1919), p. 239. Cf. *N. R. Th.*, ibid., p. 105. *Periodica*, t. X (1921), p. 68.

la revision des *Constitutions*, afin de faciliter le travail de la S. Congrégation et de hâter l'approbation.

L'article I déclare qu'il ne faut pas envoyer à la S. Congrégation des Constitutions ou Statuts dont le texte n'a pas été approuvé à Rome. Telles seraient les Constitutions données à des moniales par un Évêque ou des Supérieurs réguliers et qui n'auraient pas été soumises à l'approbation du Saint-Siège.

2. Nous avons dit ailleurs combien il importe aux Supérieurs laïcs de soumettre à un canoniste, bien au courant du droit des religieux, le texte revisé des Constitutions. Par cette mesure d'élémentaire prudence, ils épargneront aux consulteurs de la S. Congrégation la perte d'un temps précieux et ne s'exposeront pas à attendre indéfiniment l'approbation de leurs nouvelles Constitutions.

3. Les corrections seront rédigées, autant que possible, dans les termes mêmes du Code. Il sera facile de se conformer à cette prescription puisqu'il existe plusieurs traductions autorisées, quoique non officielles, de cette partie du Droit (1). Pour mieux se rendre compte des modifications qui s'imposent — la S. Congrégation défend d'en insérer d'autres dans le texte, — on peut recourir aux commentaires publiés soit en latin (2), soit en langue vulgaire (3).

4. Certaines modifications sont imposées par le changement du droit et n'ont pas besoin, pour être observées, d'être approuvées par la S. Congrégation. D'autres peuvent paraître

(1) On peut les commander à la Typographie Vaticane, à Rome. — La traduction française a pour titre : *Législation canonique concernant les religions laïques.* Traduction française autorisée, 2e éd. Rome, 1919. — (2) Citons les commentaires du P. Vermeersch, S. J. dans *Epitome iuris canonici*, t. I, pp. 185-346, Malines, 1921. — Fanfani, O. P., *De iure religiosorum*, Rome, 1920. — Biederlack-Führich, S. J., *De religiosis*, Innsbruck, 1919. — (3) Augustine, O. S. B., *A commentary on the new Code of Canon law*, t. III, London, Herder, 1919. — Brandys, O. S. F., *Kirchliches Rechtbuch für die religiösen Laiengenossenschaften.* - Creusen, S. J., *Religieux et religieuses d'après le droit ecclésiastique*, 2e éd. Bruxelles, Dewit, 1921. — Ferreres, S. J., *Las Religiosas segùn la disciplina vigente*, 5a éd., Barcelone, 1920.

souhaitables, soit que l'expérience en ait montré l'utilité, soit qu'elles doivent mettre plus d'unité dans les nouvelles Constitutions. La S. Congrégation devra apporter à l'examen de ces modifications une attention particulière et elles n'auront pas force de loi, ne pourront même être observées avant son approbation. Il faut donc les rédiger à part. On proposera, en regard du texte déjà approuvé, la nouvelle formule, en ajoutant les raisons qui font souhaiter le changement.

Si les modifications ont quelque importance, elles auront dû être soumises à l'examen du chapitre général et approuvées par lui, pour que la demande soit acceptée par la S. Congrégation. L'approbation du Chapitre sera donnée par scrutin, à la majorité absolue; l'unanimité serait requise si la modification proposée portait préjudice à des droits acquis ou imposait une obligation nouvelle de grande importance (cf. c. 101). — Les changements sans importance et l'abrogation d'usages tombés en désuétude, pourront être discutés et proposés par le Conseil généralice.

5. L'article V vise évidemment à introduire une parfaite uniformité dans les *Constitutions* des monastères, même indépendants, d'un même Ordre et entre toutes les maisons de chaque Institut. Puisque les Constitutions ne doivent contenir que les parties essentielles du droit de chaque Religion, on pourra tenir compte des nécessités particulières aux différentes régions dans les *Coutumiers* des monastères ou des provinces.

J. Creusen, S. J.

La seconde année de noviciat (Instruction de la S. C. des religieux, 3 nov. 1921. *A. A. S.*, XIII (1921), p 539, ss.).

Instructio de secundo novitiatus anno. — Plures exstant religiones in quarum constitutionibus praescribitur alter novitiatus annus et facultas fit Superioribus adhibendi tyrones, eo perdurante, in operibus Instituti exercendis. Ne vero exinde aliquid detrimenti capiat tyronum religiosa informatio et abusus qui irrepere possent arceantur, haec Sacra Congregatio Negotiis Religiosorum Sodalium praeposita, occasionem nacta revisionis constitutionum singularum religionum ad Codicem

conformatarum, rem diligenti studio subiecit et Eminentissimi Patres, in plenario coetu diei 17 iunii 1921, omnibus perpensis, sententiam suam aperuerunt, quae in audientia die 25 eiusdem mensis Ssmo D. N. Benedicto PP. XV relata fuit.

Sanctitas porro Sua sententiam probavit simulque mandavit, ut hac de re instructio ederetur, cui omnes et singulae congregationes religiosae, in quibus secundus novitiatus annus ex constitutionum praescripto peragitur, integre se conformare teneantur.

I. Quoties igitur constitutiones praescribant secundum novitiatus annum in eoque sinant novitios in operibus propriis Instituti se exercere, hoc liceat, salvis fundamentalibus novitiatus legibus. Ideoque prae oculis habendum est novitiatum esse institutum ad novitiorum animos informandos, in iis quae ad vitia extirpanda, motus animi compescendos, virtutes acquirendas necnon vitam regularem addiscendam per constitutionum studium, pertinent; ut novitii ad christianam perfectionem per evangelicorum consiliorum ac votorum professionem, in quo praecise cuiusque religiosi finis consistit, tendere discant. Et iure merito novitiatus ultra annum praescribitur in aliquibus Institutis, ex eis praecipue quorum religiosi operibus exterioribus dant operam, quippe qui variis distracti curis, saeculi periculis magis obnoxii, solidiore atque firmiore spiritus fundamento egent. Quamobrem mandat haec Sacra Congregatio ut, etiam secundo novitiatus anno perdurante, ante omnia quaelibet munia disciplina spiritualis vitae apprime curetur.

II. Fas tamen esto, secundo novitiatus anno, novitios vel novitias Instituti operibus vacare si id ferant constitutiones; verum prudenter et moderate id fiat, tantummodo ad novitiorum instructionem; nec unquam in iisdem operibus tyrones adeo occupentur, ut per se soli officia exerceant (v. gr.: supplendo in scholis magistris aut quasi-magistris absentibus, vel in nosocomiis infirmis ministrando), sed operibus ipsis vacent sub directione et vigilantia gravis religiosi, vel religiosae, qui verbo doceat exemploque praecurrat.

III. Si quando a constitutionibus permittatur ut novitius vel novitia, secundo novitiatus anno, ad opera Instituti extra

domum novitiatus mittatur, hoc nonnisi per modum exceptionis agatur et dummodo gravis adsit causa, quae id suadeat : haec autem causa ex parte novitii vel novitiae se habere debet, quatenus in domo novitiatus aut sufficienter institui nequeant, aut ibidem aliter permanere non valeant; numquam vero, sub quocumque praetextu, sufficiens esse causa possit necessitas aut utilitas religionis, si, exempli gratia, ex deficientia religiosorum novitii in operibus Instituti illis substituerentur.

IV. Sive autem in domo novitiatus, sive extra, tyrones permanserint, duobus ante professionem mensibus ab omni opere externo abstineant, si extra novitiatum fuerint, ad illum revocentur, ut per integrum bimestre ad professionem emittendam, in spiritu suæ vocationis firmati, se praeparent.

V. SSmus Dominus Noster Benedictus PP. XV in audientia habita a R. D. P. Ab. Secretario die 3 nov. 1921 tenorem huius Instructionis approbavit eamque ab omnibus servari mandavit.

1. Le droit commun ne requiert, avant la profession religieuse, qu'une seule année de noviciat (cc. 555, § 1, 2°; 572, § 1, 3°). Déjà prescrite par le Concile de Trente, on l'appelait « l'année canonique », pour la distinguer du temps plus long requis par le droit particulier de certains Instituts. Ainsi les Constitutions de la Compagnie de Jésus et celles d'un grand nombre de Congrégations religieuses exigent deux années de probation avant l'admission aux premiers vœux. Dans l'intention des Fondateurs, cette seconde année devait évidemment servir à assurer aux novices une formation *religieuse* plus solide, avant de les appliquer tout entiers aux œuvres de l'Institut. On verra dans cette Instruction de la S. Congrégation comment elle entend cette formation, assez différente de ce qui se pratiquait dans un certain nombre de noviciats.

2. Des réponses particulières et les expressions employées par l'Instruction font voir que l'année canonique doit être la *première* année de noviciat. Le premier résultat à assurer est l'acquisition de l'esprit religieux, des vertus propres à ce nouvel état de vie. Il importe de savoir au plus tôt quelles sont les aptitudes des aspirants à ce point de vue. Ils ne sont point

entrés en religion pour être instituteurs ou surveillants; les Congrégations religieuses ne sont pas des associations de régentes ou d'infirmières. Inutile, par conséquent, de prolonger la probation d'un sujet, qui, à côté de qualités exceptionnelles pour l'enseignement ou le soin des malades, n'a pas une volonté sincère de la vie parfaite ou manque des dispositions requises pour y tendre avec succès dans une vie de communauté.

Dans plusieurs Instituts, l'application de cette règle se heurte à une réelle difficulté. Les postulantes entrées au cours des vacances d'été sont très légitimement appliquées, dans une large mesure, aux œuvres de l'Institut, par exemple à l'enseignement. Pour leur permettre de commencer vers Pâques l'année canonique, il faudra les remplacer au milieu de l'année scolaire; ce qui ne va pas sans inconvénient ou même semble impossible dans certaines maisons. N'admettre au postulat qu'une fois l'an, six mois avant la date ordinaire des professions, offre aussi des désavantages. A ces difficultés il n'y a, semble-t-il, qu'une solution. Dans l'organisation de l'enseignement, renoncer à assimiler les postulantes et les novices de seconde année au personnel dont on peut pleinement disposer; ne chercher dans leur concours qu'un moyen, toujours précieux, de ne point surcharger les professes. Si cela paraît provisoirement impossible à certaines Supérieures, elles pourront demander à la S. Congrégation de faire toujours coïncider l'année canonique de noviciat avec l'année scolaire; dans ce cas, les postulantes (dans les Instituts d'hommes la question ne se pose presque jamais), entrées en août ou septembre, pourraient vers mars commencer le noviciat. Elles continueraient à vaquer, dans la mesure permise par l'Instruction, aux œuvres de l'Institut, surtout s'il s'agit d'enseignement, et seraient mises, en août ou septembre, au régime de l'année canonique du noviciat.

3. Dans son premier article, l'Instruction insiste fortement sur le principe qui doit régler les exercices de la seconde année de noviciat. Ce temps doit être consacré avant tout à la formation de l'esprit religieux et à l'acquisition des vertus particulièrement nécessaires en religion. De ce principe découlent naturellement toutes les prescriptions qui suivent.

4. Il est permis, selon les différentes Constitutions, d'appliquer les novices de seconde année aux emplois de l'Institut. Mais aucun ne leur sera confié en rôle principal. Un novice ne peut donc être professeur en titre d'une classe ; premier surveillant d'une division ; on ne peut mettre une novice au nombre des infirmières ordinaires d'une clinique ; lui confier la direction ou la surveillance principale d'une salle de malades, etc. On remarquera l'exemple donné dans l'article 2 ; il ne permet pas même de confier *provisoirement* ces charges aux novices, pour remplacer un professeur, une maîtresse, forcés d'interrompre leurs cours, etc.

5. L'article III restreint singulièrement la liberté déjà limitée d'exercer ces novices dans des maisons secondaires, autres que celle du noviciat. « *Jamais, sous aucun prétexte* », on ne peut les envoyer hors de la maison du noviciat pour des motifs, même graves, tirés des nécessités ou des avantages de l'Institut. L'envoi au dehors pour complément de formation sera exceptionnel et justifié par une raison grave résultant des nécessités de cette formation elle-même. Ce serait le cas si l'on ne pouvait, dans l'établissement auquel le noviciat est annexé, exercer convenablement les novices ou bien tel ou tel d'entre eux à leurs futurs emplois.

6. La prescription de l'article IV suffira, si elle est bien observée, à empêcher la violation de plusieurs autres. S'il faut, deux mois avant la profession, remettre les novices au régime de l'année canonique, il sera presque impossible de leur confier des charges trop importantes sans s'exposer à devoir, chaque année, bouleverser l'organisation de l'enseignement ou du service sanitaire.

7. L'Instruction est obligatoire pour *toutes* les congrégations religieuses, dont les Constitutions imposent une seconde année de noviciat. Elle vaut donc également pour les Instituts de droit diocésain, mais ne s'applique pas aux *Ordres* religieux. Dans ceux-ci d'ailleurs, la seconde année de noviciat, quand elle est prescrite, est bien plus conforme à la première que dans la plupart des Congrégations.

Si des Constitutions prescrivaient dix-huit mois de noviciat,

faudrait-il appliquer aux six derniers mois ce qui est dit ci-dessus de la seconde année? La réponse affirmative ne paraît pas douteuse, s'il s'agit des articles qui précisent des obligations déjà imposées par le droit commun ou que l'interprétation de l'ancien droit avait déjà déterminées dans ce sens. On pourrait se demander si le renvoi au noviciat deux mois avant la profession s'imposerait avec la même rigueur. Nous ne le croyons pas. L'instruction est faite pour les Instituts qui ont *deux ans* de noviciat. D'ailleurs, les novices auraient été moitié moins de temps privés de la vie toute régulière du noviciat canonique.

8. Dans la mesure où elle édicte des prescriptions nouvelles, l'Instruction n'a force de loi que depuis le 23 février 1922. — Dans certaines congrégations il faudrait, pour l'observer cette année, porter un préjudice très grave à des œuvres de grande importance. En ce cas, on pourra appliquer le principe qu'un inconvénient grave — d'une gravité proportionnée à celle de la loi elle-même, — exempte de son observance. Mais, fallût-il, dans la suite, renoncer à certaines œuvres qui ne sont pas absolument indispensables, restreindre le nombre des élèves, limiter le champ d'action de l'Institut, ce serait là des inconvénients passagers ou apparents qui n'excuseraient pas la violation de l'Instruction. Le législateur a prévu ces cas en écrivant : « Jamais, sous aucun prétexte, on ne verra un motif suffisant (d'envoyer les novices hors de la maison du noviciat) dans la nécessité ou l'avantage de l'Institut religieux, si, par exemple, à défaut de religieux, les novices leur étaient substitués pour remplir les emplois de l'Institut. » — Cette sévérité ne s'applique qu'aux offices à remplir dans une autre maison que le noviciat; l'Instruction s'exprime en termes moins rigoureux quand elle parle des emplois à confier aux novices dans l'établissement annexé au noviciat. Ici encore l'intérêt bien compris d'une Congrégation *religieuse* conseille de sacrifier, au moins provisoirement, une action *extérieure* plus étendue à la solide formation *religieuse* de ses sujets. L'œuvre surnaturelle réalisée par un petit nombre de sujets remplis de l'esprit de leur vocation, sera toujours supérieure aux résultats, peut-être plus

brillants, atteints par un nombre plus grand de religieux d'une moindre vertu, plus préoccupés du succès extérieur que des fruits apostoliques de leur travail. J. Creusen, S. J.

Notes de Littérature Ecclésiastique

P. Pourrat, **La Spiritualité chrétienne**, *II. le Moyen-Âge*, Paris, J. Gabalda, 1921, XI-521 pages, in-12. Prix : 10 francs.

Le second volume de cet excellent ouvrage nous retrace, en quatorze chapitres, l'histoire suivie de la Théologie ascétique et mystique dans l'Église occidentale, depuis le Xe siècle jusqu'à la fin du XVe. C'est là une tâche nouvelle, et l'on ne reconnaîtra jamais assez le service rendu par cette première synthèse d'une matière pour ainsi dire indéfinie. Qu'on se rende réelle la signification de ces simples titres : la spiritualité de S. Bernard et de l'École bénédictine (de Joachim de Flore à Louis de Blois!), l'École de saint Victor et la mystique hétérodoxe du XIIe siècle ; la spiritualité dominicaine de saint Thomas à sainte Catherine de Sienne ; et à Suso ; la spiritualité franciscaine, de saint François d'Assise à sainte Angèle de Foligno et à S. Bernardin de Sienne ; la mystique de l'École dite « allemande » (en réalité, pour une large part, flamande) ; l'*Imitation de Jésus-Christ* et l'École des Frères de la Vie Commune ; Gerson, Nicolas de Cues ; les mystiques anglais et italiens du XVe siècle ; l'École carthusienne, des origines à Denys le Chartreux ; les dévotions au moyen-âge.

Nous ne dirons pas que tant de richesses aient été inventoriées à fond dans le volume de M. P. Pourrat : il y faudrait une bibliothèque ! Ce que le docte et pieux Supérieur du Séminaire de Lyon nous donne est un inventaire sommaire, un tableau d'ensemble. Et c'est même le caractère

général de son ouvrage qui en fait, d'abord, le prix. Brillamment, mais (par la force des choses) très brièvement traitée dans *Christus*, dispersée dans les diverses *Histoires de l'Église*, même les plus récentes et les plus méritantes, comme celle de M. F. Mourret, cette vaste matière, si importante, restée la plus vivante et la plus influente, sur les âmes chrétiennes, de celles que nous a léguées le Moyen-Âge, était (sauf certains épisodes) peu et mal connue. Osons dire que, là plus qu'ailleurs, faute d'une présentation synthétique, les détails offusquaient la vue de l'ensemble, et les arbres empêchaient de voir la forêt. Peu de comparaisons, et généralement réduites à deux Écoles, comme la franciscaine et la dominicaine, ou Cluny et Citeaux; encore moins de filiations établies, sauf à l'intérieur d'une tradition, d'un Ordre ou d'un pays particulier.

La grande utilité de ce livre, relativement court, lisible et fort bien présenté, c'est de mettre à notre disposition, de ces provinces dispersées de la chrétienté médiévale priante, *une première carte d'assemblage*. Les proportions des parties, leur position mutuelle, leur emboîtement apparaissent au premier coup d'œil.

Ce n'est pas qu'il n'y ait, dans la méthode et l'ordre adoptés par M. Pourrat, matière à discussion et à conteste. La biographie de certains grands spirituels, de saint Bernard par exemple, ou de l'auteur présumé de l'*Imitation*, est séparée, par de longs développements, de l'exposé de leur doctrine. La théologie spirituelle de S. Thomas d'Aquin précède de deux chapitres les pages consacrées à saint Dominique, etc.

L'information de l'auteur, nécessairement très inégale, est consciencieuse, parfois excellente. Je citerai, comme exemple de cette meilleure manière, les morceaux concernant la spiritualité de saint Bernard, Richard de Saint-Victor, la mystique allemande du XIVe siècle et Gerson. Dans d'autres

chapitres, M. Pourrat a trouvé le travail d'investigation minutieuse, et monographique, qui précède normalement toute synthèse de ce genre, moins avancé. Quelques études ne sont plus tout à fait au point, celle par exemple de la vie et des œuvres de sainte Catherine de Gênes (1). Les références, copieuses et le plus souvent exactes, seraient toutefois à revoir de près dans une nouvelle édition (2). Mais ce sont là des détails ; l'ouvrage, considéré d'ensemble, est un des plus neufs et des plus utiles que nous ait apportés l'année qui s'achève. C'est un des rares livres contemporains dont on peut dire, simplement et sans complaisance, qu'il comble une lacune importante dans notre littérature historique et spirituelle.

Léonce DE GRANDMAISON.

Bibliographie

R. P. Marie-Vincent Bernadot, des Frères-Prêcheurs. — **L'action surnaturelle dans la restauration dominicaine au XIX^e siècle.** La Mère Marie-Dominique-Claire de la Sainte Croix. (R^ses Dominicaines, Monteils (Aveyron), in-12, 70 pp.)

Ces soixante et dix pages sont d'un intérêt captivant. On y voit, mis à découvert, l'envers invisible et surnaturel d'un événement public qui a sa place, une place marquante, dans l'histoire religieuse du XIX^e siècle : la restauration de l'illustre Ordre dominicain.

N'est-ce pas Frédéric Bastiat qui, dans l'ordre des causes économiques, le premier, nous apprit à distinguer « ce qui se voit » de « ce qui ne se voit pas » et nous montrait ceci plus influent que cela? La distinction est de rigueur quand il s'agit de l'histoire de l'Église. Sa vie extérieure se mêle à la vie publique des nations, elle en éprouve les contre-coups, sans

(1) Les travaux de M. Fr. von Hügel, quoi qu'on puisse penser de certaines de ses conclusions, sont à prendre en considération, notamment en ce qui touche l'attribution du *Dialogue* à Battista Vernazza : Voir les *Recherches de Science religieuse* de 1910, p. 180-208. — (2) Les *Révélations* de la Bienheureuse Juliane de Norwich ont été traduites, avec une excellente introduction, par les Bénédictins de saint Paul de Wisques ; page 396, note 2, lire Tamizey de Larroque, etc.

cesser d'être gouvernée par une âme invisible qui renferme un monde d'essence spirituelle : prières, intercessions, expiations, vicariats de sacrifices et d immolations, tous ces échanges d'énergies surnaturelles qui supposent en même temps qu'ils la révèlent « la communion des saints ». Que le rétablissement lent et progressif d'un grand Ordre à l'agonie puisse, pour une part, dépendre des prières, des pénitences, des humiliations d'une pauvre fille, dédaignée par ses proches, calomniée par la voix publique, un instant même, condamnée par ses supérieurs ecclésiastiques, c'est chose qui paraîtra invraisemblable à qui ignore ou nie l'enchaînement surnaturel des causes et des effets. C'est dans ce paradoxe apparent que réside le côté attachant de cette histoire. Il y a un parallélisme singulier entre le développement de la vocation dominicaine d'Anna Moes et le retour progressif, au cours du siècle écoulé, des Frères-Prêcheurs à la vigueur spirituelle de leurs origines.

Le croyant, lui, ne s'étonnera pas de voir le merveilleux divin abonder dans la vie de celle qui est la victime propitiatoire de cette glorieuse résurrection. Au lecteur enclin au scepticisme, le P. Bernadot rappelle opportunément « que la Providence n'a pas pour habitude de plier ses desseins à la courte sagesse des hommes ». Au reste, il se mêlerait à tout ce merveilleux une part d'illusion que l'histoire de Mère Marie-Dominique n'en resterait pas moins surprenante. La fille d'un pauvre instituteur luxembourgeois recevant, lors de son baptême, avec « le plein usage de la raison » une mission au sujet de l'ordre de saint Dominique et de la fondation d'un couvent de religieuses contemplatives selon l'esprit primitif du saint patriarche » (p. 12), c'est chose assurément peu banale, mais dont la vraisemblance est corroborée ici par l'héroïque fidélité de l'intéressée à sa mission, malgré les obstacles que lui suscitent la terre et l'enfer et une carence absolue des moyens d'exécution. Quand on songe que la fondatrice de Limpertsberg, très longtemps, ne connut l'œuvre de saint Dominique que par les confidences du Ciel, qu'autour d'elle personne, même dans le clergé local, n'est à même, tant est profond l'oubli qui enveloppe l'Ordre, de la renseigner sur sa nature et sur son histoire, toute la vie d'Anna Moes prend l'aspect d'un acheminement providentiel vers un terme dont nous reconnaissons mieux toute l'ampleur surnaturelle en ce septième centenaire de la mort du glorieux patriarche : la renaissance vigoureuse de l'esprit et de l'ordre dominicains.

Le charme religieux de cette brochure est tout entier dans ce lien mystique de l'histoire individuelle d'une âme et de l'histoire publique de la restauration dominicaine au XIX^e^ siècle. La contemplation et la souffrance d'une âme y paraissent exerçant une mystérieuse prépondérance sur l'action extérieure dont cette restauration semble le résultat. Leçon précieuse : de toutes les actions la plus puissante, c'est la prière.

Tous les amis de la mystique voudront lire cette page peu connue de

l'histoire ou mieux de la vie de grâce du grand ordre dominicain. Elle fait le plus grand honneur au talent et à la piété d'un auteur déjà très favorablement connu pour son délicieux opuscule : De l'Eucharistie à la Trinité. François Jansen, S. J.

Chanoine Th. Dubot. **Preuves de l'existence de Dieu et de la Providence.** Nouvelle édition, revue et augmentée. Paris, Beauchesne, 1921. In-12, 296 pp. Prix : 5 frs.

On ne peut recommander ce volume en meilleurs termes que ne l'a fait Mgr l'évêque de Vannes en l'appelant : une bonne œuvre et un très bon livre. C'est une bonne œuvre, car il met entre les mains de nos directeurs de cercles d'études un instrument d'action religieuse et morale des plus efficaces. C'est un très bon livre, très au-dessus de la moyenne des productions qu'on décore de cette épithète, par un bel ensemble de qualités didactiques : solidité et rigueur du raisonnement, clarté souvent admirable des exposés, caractère éminemment pratique de la disposition des matières. Dans le corps des chapitres, M. le Chanoine Dubot développe d'abord sa preuve assez largement, sans devenir prolixe ni diffus; il la présente ensuite sous forme de résumé succinct, se réduisant le plus souvent à un syllogisme unique ; les preuves de chaque prémisse sont indiquées avec une sobriété qui sait rester précise.

Les gens pratiques, — le monde en fourmille, — sauront utiliser ces résumés. Ils sont les canevas d'autant de conférences solides sur des vérités qui passionnent toute âme humaine : l'existence de Dieu et sa Providence. Quand il s'agit de vérités qui engagent toute notre vie morale, c'est nous rendre un service particulièrement précieux que de nous en donner les preuves traditionnelles « sous une forme populaire, accessible aux esprits les moins cultivés », sans rien sacrifier de l'exactitude logique. Le mérite paraîtra grand à proportion de la difficulté de la tâche et des dangers qu'elle comportait. A ces dangers l'auteur a-t-il toujours échappé? Lui-même sans doute ne le prétendrait pas. Donner une forme « populaire » à un argument « métaphysique » est une entreprise si malaisée qu'elle a droit à toute notre indulgence quant à ses résultats. Esquiver dans la preuve de Dieu par le mouvement le principe énonçant l'antériorité de l'acte sur la puissance : « Omne quod movetur ab alio movetur » n'est-ce pas compromettre la valeur de la preuve? Asseoir celle-ci, comme le fait M. Dubot, sur le principe physico-mécanique de l'inertie, c'est lier son sort à un principe dont la certitude, de l'aveu des physiciens, ne dépasse pas l'expérience. La matière *ne peut* se mettre en mouvement d'elle-même que si *tout* mouvement implique un moteur étranger, ce qui suppose la vérité du principe dont on veut éviter l'emploi. Méthode plus populaire, car on reste dans le concret, on s'appuie même sur les lois de l'attraction, mais en est-elle plus sûre?

La preuve de Dieu par le consentement universel, même présentée comme simple « confirmation » des preuves précédentes, reste sujette à une instance qu'on tirerait des vestiges demeurés partout d'une révélation primitive. L'hypothèse serait dénuée de toute probabilité qu'il serait malaisé encore de l'écarter définitivement, dans une preuve qui procède par élimination de *toutes* les causes distinctes de la raison humaine.

Ces légères défectuosités passeront inaperçues dans une œuvre dont l'intérêt égale la valeur scientifique. Les deux chapitres sur « l'anarchie morale, conséquence de l'athéisme » méritent de retenir l'attention de tous les gens de bien; les philosophes de profession apprécieront plus particulièrement celui qui a pour titre : « L'ordre du monde et l'explication matérialiste par le hasard », ainsi que la belle note complémentaire sur : « L'évolutionisme intégral et l'explication de l'ordre ».

Nous recommandons très vivement ce livre à tous les directeurs de cercles d'études. Écrit spécialement pour eux, il ne laissera pas de faire le plus grand bien à tout lecteur qu'intéressent les problèmes religieux.

François Jansen, S. J.

Julie Berliet. **Les amis oubliés** de Port-Royal. Paris. Dorbon-Ainé, 19, boulevard Haussmann, 1921, in-8°, 281 pp.

Ce livre veut être une contribution à l'histoire de Port-Royal. Mme Julie Berliet établit, en s'appuyant sur leur correspondance, les relations d'amitié qui unirent Saint François de Sales et Sainte Jeanne de Chantal à la fameuse abbesse de Port-Royal : Angélique Arnauld. Plus en particulier, elle met en lumière les rapports spirituels de la fondatrice de la Visitation et de l'abbé de Saint-Cyran.

Les amis « oubliés ! » Titre plein d'ironie ! Dans la pensée de l'auteur, il s'agit d'amis que des calculs intéressés ont cherché à faire oublier, depuis que Port-Royal, suspect d'hérésie, odieux au pouvoir royal, accablé sous les foudres de Rome, devint l'ami compromettant. A en croire l'auteur, la Visitation, asservie par « l'esprit jésuitique », rompit tout rapport avec la célèbre abbaye et, frauduleusement, dissimula l'amitié constante de sa fondatrice pour « la grande abbesse » et son trop fameux directeur.

Nous n'aurions rien à dire, si l'auteur se contentait de fournir les preuves de ce qu'il appelle une « campagne de calomnies et de faux historiques menée avec impudence pendant plus de deux siècles. » Au risque de passer pour libéraux, nous mettons la vérité historique bien au-dessus de la réputation d'historien de Mgr Bougaud, au-dessus même du bon renom de la Visitation et de « l'ordre de Jésus »; ainsi s'exprime Mme Berliet laquelle, manifestement, n'est pas des nôtres. Elle l'est si peu qu'elle ne se donne pas la peine de nous comprendre. Disons-lui donc que pour nous, catholiques, les personnes ne sont rien, dès que la doctrine est en jeu. Nous ne nions pas les vertus de celle qu'on appelle « une merveilleuse fille ». Le

seul point qui nous intéresse est celui de son orthodoxie ; perdue, l'intégrité de la foi laisse dans l'âme une lacune qu'aucune vertu, fût-elle héroïque, ne peut combler.

Regrettons que, traitant un point d'histoire, Mme Berliet n'ait pas écrit sur le ton de l'histoire. En histoire « la pensée doit rester à des hauteurs sereines ». Or, rien de moins serein que ce livre : les personnalités offensantes y abondent et le ton est trop souvent celui des pamphlétaires. L'auteur l'a senti, puisqu'il écrit : « Si je devais refaire ce livre, je le referai (sic) dans un esprit plus large, plus dégagé de toute personnalité ». C'est injurier les catholiques que de leur affirmer que leur religion est « une religion toute de sens, d'actes extérieurs », engendrant « une multitude d'ouvrages de dévotion où l'ignorance religieuse, le grotesque et l'absurde se disputent la première place ». « Faut-il rappeler ici » ose ajouter l'auteur, « le culte du Sacré-Cœur imaginé par la Société de Jésus », les « Horloges de la miséricorde en usage dans certains couvents, toutes pratiques étroites plus propres à jeter le discrédit sur le clergé qui s'en sert, qu'à aider au relèvement des âmes » (p. 114).

Mme Berliet est-elle protestante? Je l'ignore. A coup sûr, elle est digne de l'être, car du protestant elle a tous les préjugés ; l'infaillibilité papale est une « manifestation rétrograde de la pensée » (p. 209) ; Rome « est une cour, c'est-à-dire un centre d'ambitions et d'intérêts » ; l'histoire de Port-Royal n'est qu'une « réaction... contre les abus qui ont modifié d'une manière profonde la forme primitive de l'église catholique » ; enfin les « solitaires » ont souffert persécution pour des « théories soi-disant jansénistes ». Les meilleurs amis de Mme Berliet regretteront pour elle qu'elle n'ait point senti tout ce qu'a d'inconvenant la note si injurieuse pour le chef des catholiques, Benoît XV, qu'elle imprime à la suite de M. Henri Mazel (p. 258).

Sous la plume d'une femme et d'une française, cette note nous a deux fois, et douloureusement, surpris.

Soyons juste, cependant ; malgré ses passions qu'elle ne cherche pas à cacher, Mme Berliet a réussi à nous intéresser. Son livre est un acte d'accusation qui mériterait une réponse, bien que j'estime minimes les chances d'accord.

L'ouvrage est orné de quatre beaux portraits et accompagné d'un répertoire bibliographique des plus étendus. J'y signale l'omission du travail si remarquable de L. Prunel, vice-recteur de l'Institut catholique de Paris, sur Sébastien Zamet. François Jansen, S. J.

Per la nostra Coltura N° 1. — Pubblicationi della Unione Popolare cattolica svizzera. — Can. Dr. E. Campana, **L'esistenza di Dio.** — Conferenza detta la sera dell' 11 Di-

cembre 1919, nell' Istituto S^t^ Anna a Lugano. Massagno. Tip. Opera S^t^ Agostino. 1921, in-12, 80 pp.

Éloquent essai de vulgarisation des preuves classiques de l'existence de Dieu. M. le Chanoine Campana réfute « con brio » l'athéisme théorique sous toutes ses formes, depuis le monisme naïvement matérialiste des Ioniens jusqu'au monisme biologique ou spiritualiste d'un Haeckel ou d'un Benedetto Croce, sans oublier le fatras mystico-panthéiste des Théosophes, issus de M^me^ Blavatsky. Athéisme et Panthéisme semblent synonymes pour l'auteur de cette docte conférence. Il est original et semblera hardi lorsqu'il prouve Dieu par l'histoire : « Senza Dio, la storia non si spiega », mais l'histoire, telle que la conçoit M. Campana, n'exclut pas le miracle. Disons que ces quatre-vingt et une pages sont d'une lecture très agréable, rendue aisée par un sommaire numéroté indiquant succinctement la substance de chaque développement.

Il serait injuste d'oublier que le conférencier ne s'adressait pas à des professionnels. Ceux-ci, dont par malheur je suis, lui reprocheront d'avoir confondu le concept de « contingence » avec celui de « nécessité d'un commencement ». L'origine temporelle du monde, étant un dogme, est un fait. Mais de ce fait, on peut douter qu'il y ait ou puisse y avoir une preuve scientifique nécessitante. La présence dans un astre d'une quantité plus considérable d'hydrogène est-elle un signe infaillible d'une vieillesse plus avancée (p. 40)? Ne lions pas nos preuves de l'existence de Dieu à des théories physiques. On sait leur fragilité et aussi que « les mauvaises preuves de l'existence de Dieu ont fait beaucoup d'athées. » Je regrette que le distingué conférencier répète du Kantisme une interprétation qui, pour être très répandue dans nos manuels, n'en est pas moins absurde : Kant n'a jamais pensé à contester l'objectivité de notre connaissance en général; il a cherché à en circonscrire exactement les limites, tentative qui n'a rien d'absurde. Le résultat fut une erreur énorme, l'erreur Kantienne proprement dite qui est l'agnosticisme métaphysique (p. 33-34). Jacobi, loin d'être disciple de Kant, rejeta ses conclusions sceptiques, au nom du « sens intime ». Ces quelques inexactitudes, aisées à corriger, laissent entières les deux qualités maîtresses de cette conférence : solidité et clarté.

Félicitons le conférencier et souhaitons à la série « Per la nostra coltura » la diffusion que cet heureux début lui permet d'espérer légitimement.

François Jansen, S. J.

Pierre Guilloux. — **L'esprit de Renan.** Paris, J. de Gigord, in-12, 412 pp.

Ce livre révèle une âme; il en étale la laideur par ses propres aveux. Il pourrait s'appeler les « Confessions » de Renan. Elles sont accablantes, ces confessions, pour le Sulpicien transfuge, pour le breton dévoyé, pour

seul point qui nous intéresse est celui de son orthodoxie ; perdue, l'intégrité de la foi laisse dans l'âme une lacune qu'aucune vertu, fût-elle héroïque, ne peut combler.

Regrettons que, traitant un point d'histoire, Mme Berliet n'ait pas écrit sur le ton de l'histoire. En histoire « la pensée doit rester à des hauteurs sereines ». Or, rien de moins serein que ce livre : les personnalités offensantes y abondent et le ton est trop souvent celui des pamphlétaires. L'auteur l'a senti, puisqu'il écrit : « Si je devais refaire ce livre, je le referai (sic) dans un esprit plus large, plus dégagé de toute personnalité ». C'est injurier les catholiques que de leur affirmer que leur religion est « une religion toute de sens, d'actes extérieurs », engendrant « une multitude d'ouvrages de dévotion où l'ignorance religieuse, le grotesque et l'absurde se disputent la première place ». « Faut-il rappeler ici » ose ajouter l'auteur, « le culte du Sacré-Cœur imaginé par la Société de Jésus », les « Horloges de la miséricorde en usage dans certains couvents, toutes pratiques étroites plus propres à jeter le discrédit sur le clergé qui s'en sert, qu'à aider au relèvement des âmes » (p. 114).

Mme Berliet est-elle protestante? Je l'ignore. A coup sûr, elle est digne de l'être, car du protestant elle a tous les préjugés ; l'infaillibilité papale est une « manifestation rétrograde de la pensée » (p. 209) ; Rome « est une cour, c'est-à-dire un centre d'ambitions et d'intérêts » ; l'histoire de Port-Royal n'est qu'une « réaction... contre les abus qui ont modifié d'une manière profonde la forme primitive de l'église catholique » ; enfin les « solitaires » ont souffert persécution pour des « théories soi-disant jansénistes ». Les meilleurs amis de Mme Berliet regretteront pour elle qu'elle n'ait point senti tout ce qu'a d'inconvenant la note si injurieuse pour le chef des catholiques, Benoît XV, qu'elle imprime à la suite de M. Henri Mazel (p. 258).

Sous la plume d'une femme et d'une française, cette note nous a deux fois, et douloureusement, surpris.

Soyons juste, cependant ; malgré ses passions qu'elle ne cherche pas à cacher, Mme Berliet a réussi à nous intéresser. Son livre est un acte d'accusation qui mériterait une réponse, bien que j'estime minimes les chances d'accord.

L'ouvrage est orné de quatre beaux portraits et accompagné d'un répertoire bibliographique des plus étendus. J'y signale l'omission du travail si remarquable de L. Prunel, vice-recteur de l'Institut catholique de Paris, sur Sébastien Zamet. François Jansen, S. J.

Per la nostra Coltura N° 1. — Pubblicationi della Unione Popolare cattolica svizzera. — Can. Dr. E. Campana, **L'esistenza di Dio.** — Conferenza detta la sera dell' 11 Di-

cembre 1919, nell' Istituto S[t] Anna a Lugano. Massagno. Tip. Opera S[t]' Agostino. 1921, in-12, 80 pp.

Éloquent essai de vulgarisation des preuves classiques de l'existence de Dieu. M. le Chanoine Campana réfute « con brio » l'athéisme théorique sous toutes ses formes, depuis le monisme naïvement matérialiste des Ioniens jusqu'au monisme biologique ou spiritualiste d'un Haeckel ou d'un Benedetto Croce, sans oublier le fatras mystico-panthéiste des Théosophes, issus de M[me] Blavatsky. Athéisme et Panthéisme semblent synonymes pour l'auteur de cette docte conférence. Il est original et semblera hardi lorsqu'il prouve Dieu par l'histoire : « Senza Dio, la storia non si spiega », mais l'histoire, telle que la conçoit M. Campana, n'exclut pas le miracle. Disons que ces quatre-vingt et une pages sont d'une lecture très agréable, rendue aisée par un sommaire numéroté indiquant succinctement la substance de chaque développement.

Il serait injuste d'oublier que le conférencier ne s'adressait pas à des professionnels. Ceux-ci, dont par malheur je suis, lui reprocheront d'avoir confondu le concept de « contingence » avec celui de « nécessité d'un commencement ». L'origine temporelle du monde, étant un dogme, est un fait. Mais de ce fait, on peut douter qu'il y ait ou puisse y avoir une preuve scientifique nécessitante. La présence dans un astre d'une quantité plus considérable d'hydrogène est-elle un signe infaillible d'une vieillesse plus avancée (p. 40)? Ne lions pas nos preuves de l'existence de Dieu à des théories physiques. On sait leur fragilité et aussi que « les mauvaises preuves de l'existence de Dieu ont fait beaucoup d'athées. » Je regrette que le distingué conférencier répète du Kantisme une interprétation qui, pour être très répandue dans nos manuels, n'en est pas moins absurde : Kant n'a jamais pensé à contester l'objectivité de notre connaissance en général; il a cherché à en circonscrire exactement les limites, tentative qui n'a rien d'absurde. Le résultat fut une erreur énorme, l'erreur Kantienne proprement dite qui est l'agnosticisme métaphysique (p. 33-34). Jacobi, loin d'être disciple de Kant, rejeta ses conclusions sceptiques, au nom du « sens intime ». Ces quelques inexactitudes, aisées à corriger, laissent entières les deux qualités maîtresses de cette conférence : solidité et clarté.

Félicitons le conférencier et souhaitons à la série « Per la nostra coltura » la diffusion que cet heureux début lui permet d'espérer légitimement.

François Jansen, S. J.

Pierre Guilloux. — **L'esprit de Renan.** Paris, J. de Gigord, in-12, 412 pp.

Ce livre révèle une âme; il en étale la laideur par ses propres aveux. Il pourrait s'appeler les « Confessions » de Renan. Elles sont accablantes, ces confessions, pour le Sulpicien transfuge, pour le breton dévoyé, pour

l'historien de la fameuse « Vie de Jésus », pour le vieillard, comblé d'honneurs, prêchant à la jeunesse les mœurs d'Anacréon. Le « Renanisme » est un assemblage déplaisant d'orgueil, d'immense et naïve infatuation de soi, joints au besoin de mystifier le public et à une entière absence de conscience morale.

Le livre de Pierre Guilloux est une œuvre de justicier. Il renverse l'idole que d'autres avaient seulement ébranlée. Pour la joie des honnêtes gens, la voici par terre. On ne la redressera pas sur son piédestal impudent. Les traits de plume de Pierre Guilloux valent des coups de pioche. F. J.

Publication nouvelle

G. Bontoux, chanoine titulaire, directeur au Grand Séminaire de Gap. **Les Consignes du Christ.** (1re Série). Avignon, Aubanel, in-18. Prix : 2 fr.

M. Bontoux nous invite à faire de la Bible notre livre de chevet. Jadis il y avait puisé toutes les conditions qui font la *Prière idéale*. Après la prière, l'action, présentée sous la forme des *Consignes du Christ*. Toutes ne se trouvent pas développées dans le présent opuscule et le titre de l'ouvrage annonce une suite. Nous y trouvons d'abord des principes fondamentaux qui constituent la base de l'action chrétienne : Ecouter la parole du Christ et y croire; se charger de son joug, se renoncer, porter sa croix et le suivre en fournissant l'effort que demande un tel ordre. Ces préliminaires posés, on commence à entrer dans le détail de la vie chrétienne par l'étude du premier des commandements, l'amour de Dieu et celui du prochain représenté ici par l'obéissance aux parents, la correction fraternelle et le pardon des injures.

LES GÉRANTS : ÉTABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.

ÉT. CASTERMAN, S. A., TOURNAI.

La Doctrine des Scolastiques sur l'efficacité des Indulgences

Les indulgences, tout le monde le sait, sont inconnues dans l'antiquité chrétienne, au moins sous la forme sous laquelle nous les connaissons et les gagnons de nos jours. Sans doute, de tout temps, l'Église a professé les dogmes sur lesquels elles s'appuient, a usé de pratiques qui contiennent en germe les indulgences telles qu'elles existent aujourd'hui ; mais la forme actuelle est le produit d'une longue évolution, d'une adaptation progressive aux besoins de temps nouveaux. Comme le dit H. De Jongh « l'Église arrive à l'indulgence sans s'en apercevoir ; naturellement celle-ci découle des principes de la foi catholique. Au XIe siècle, des évêques d'abord, des papes ensuite, l'accorderont comme une faveur à laquelle le monde est préparé : il n'y aura aucun décret établissant sa légitimité, aucun théologien ne révoquera sa valeur en doute, la piété populaire l'acceptera avec ferveur (1). » Ici, comme pour bien d'autres institutions, la pratique a précédé l'exposition doctrinale. Depuis longtemps déjà l'autorité ecclésiastique concédait des indulgences sans qu'on trouve une doctrine, une théorie les concernant. Saint Anselme, Hugues et Richard de Saint Victor, le cardinal Pulleyn, n'en traitent pas, bien qu'ils dussent déjà les connaître ; ni Gratien, ni Pierre Lombard n'en parlent : ainsi plusieurs de leurs commentateurs n'auront pas l'attention attirée sur elles. Ce n'est que vers la fin du XIIe siècle que les Scolastiques prendront l'habitude de traiter des indulgences, *de remissionibus generalibus et de relaxationibus*, comme ils disent. Ils se contenteront le plus souvent de

(1) H. De Jongh, *Les grandes lignes de l'histoire des Indulgences*, dans *Vie Diocésaine*, t. VI, Malines 1912, p. 77. Sur l'histoire des indulgences on consultera surtout les nombreux articles de N. Paulus. On les trouvera pour la plupart, indiqués dans l'article de M. De Jongh.

quelques remarques assez brèves ; même leurs explications seront-elles souvent assez confuses. Les obscurités qui enveloppaient encore la doctrine de la justification, de l'efficacité du sacrement de pénitence, etc., devaient embarrasser les premiers maîtres qui voulaient faire entrer l'exposé des indulgences dans les systèmes théologiques qui s'élaboraient. Il faudra attendre la grande époque de la Scolastique, les Alexandre de Halès, les Albert le Grand, les Bonaventure et les Thomas d'Aquin pour voir le plein épanouissement, le complet développement, l'achèvement définitif de la doctrine des indulgences.

Déjà MORIN (1) et AMORT (2) nous ont donné sur les doctrines des scolastiques des indications précieuses. De nos jours Mgr N. PAULUS (3) et le P. GILLMANN (4) ont fouillé les manuscrits et les vieux livres pour en extraire la doctrine des auteurs du XII^e^ et du commencement du XIII^e^ siècle.

Grouper ces indications par ordre systématique, les compléter par les données des Scolastiques de la grande époque, montrer comment la doctrine, à travers les tâtonnements des auteurs, les corrections et les précisions successives, évolue et se stabilise peu à peu, comment enfin saint Thomas, écartant les solutions moins sûres, complétant certaines doctrines simplement ébauchées, éliminant les hypothèses inutiles ou parfois ruineuses, en arrive à une synthèse magistrale et définitive, tel est le but de cette étude et des autres que nous comptons faire suivre.

Dans cet exposé nous suivrons l'ordre adopté par saint Thomas dans son Commentaire sur le quatrième livre des

(1) *Commentarius historicus de disciplina in administratione Sacramenti Poenitentiae.* Anvers 1682. — (2) *De origine, progressu, valore ac fructu indulgentiarum.* Augsbourg, 1735. — (3) *Die Ablasslehre der Frühscholastik,* dans *Zeitschrift für Katholische Theologie.* t. XXXIV, 1910, p. 433 ss. — (4) *Zur Ablasslehre der Frühscholastik*, dans *Der Katholik*, nouvelle série, t. XI, 1913.

Sentences; le texte de ce commentaire est reproduit dans le Supplementum de la Somme théologique. Celle-ci étant entre les mains de tous, c'est à elle que nous nous référerons.

QUESTION PRÉLIMINAIRE : LES HOMMES PEUVENT-ILS SATISFAIRE LES UNS POUR LES AUTRES? (*Supplem.*, q. XIII, art. II).

Dès les premiers temps de l'Église il fut admis que, en vertu de la communion des saints, les chrétiens pouvaient l'un pour l'autre présenter à Dieu leurs œuvres satisfactoires. Que les martyrs offraient ainsi non seulement le secours de leurs prières mais aussi leurs satisfactions surabondantes, nous en avons une preuve dans la lettre des communautés de Lyon et de Vienne, reproduite par EUSÈBE dans son *Histoire Ecclésiastique*, l. V, ch. 2 : « Omnium defensionem suscipiebant; neminem accusabant; cunctos absolvebant; neminem ligabant. Hoc enim maximum certamen illis fuit adversus diabolum ob sinceram ac minime fucatam charitatem, ut quos ille malignus serpens vivos se jam devorasse crediderat, elisis faucibus revomere cogeretur. Neque enim fastu et arrogantia intumuerunt adversus lapsos, sed *ea, quibus abundabant, bona indigentibus liberaliter ministrabant*, materna quaedam misericordiae viscera gestantes, magnamque vim lacrymarum pro illorum salute coram Deo Patre fundentes. Vitam petierunt, et largitus est eis Deus, quam etiam illi proximis suis communicarunt, ubique victores ad Deum profecti. Cumque pacem dilexissent, pacem nobis commendassent, ipsi cum pace migraverunt ad Dominum, non dolorem Matri, non fratribus dissidium ac bellum, sed gaudium, et pacem, et concordiam, charitatemque omnibus relinquentes (1). » Cette paix que les martyrs et les confesseurs obte-

(1) MIGNE, *P. G.*, t. XX, c. 435. Cf. KIRSCH, *Die Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen im christlichen Altertum*, Mainz 1900.

naient ainsi pour leurs frères tombés était la remise d'une partie de la pénitence canonique, la réconciliation anticipée avec l'Église ; cette remise ne valait pas seulement devant l'Église, elle avait aussi de la valeur aux yeux de Dieu et ainsi une des fins partielles de la pénitence, la « satisfactio coram Deo », était atteinte. Tertullien, devenu montaniste, nie ce pouvoir des martyrs de satisfaire pour les autres, mais sa négation même prouve que l'Église catholique reconnaissait ce pouvoir. Comme le dit A. D'ALÈS : « Tertullien ne reconnaît plus aux mérites des confesseurs aucune valeur satisfactoire. Ses négations indiquent assez ce que les catholiques affirmaient : ils affirmaient une communication de mérites entre les membres de l'Église, et Tertullien la nie (1). »

L'idée de la *satisfactio vicaria* resta toujours vivante dans l'Église ; partout et toujours nous voyons les saints faire pénitence pour les chrétiens moins avancés en perfection. L'écrit *De vera et falsa poenitentia*, faussement attribué à S. Augustin, donna une grande diffusion à l'idée que les aumônes et les bonnes œuvres de tous les membres de l'Église profitent au pécheur repentant. A un certain moment on verra des pénitents, les riches surtout, louer d'autres chrétiens pour faire pénitence à leur place, en leur offrant à cet effet une somme d'argent. Cuthbert, archevêque de Cantorbéry, dans le synode de Cloveshow, en 747, réclamera contre cet usage (2). Quelques livres pénitentiaux cependant le permettront, au moins dans le cas où le pénitent lui-même est dans l'impuissance de faire pénitence, surtout quand il est à la mort.

Quand les Scolastiques commencent à traiter des indulgences, ils supposent admis qu'on peut satisfaire l'un pour l'autre. Il en est ainsi, p. ex. pour PIERRE LE CHANTRE († 1197). « Aliquis supplet poenitentiam alterius ; ergo et episcopus hoc idem facere potest, » dit-il. La proposition

(1) *L'Édit de Calliste*, Paris 1914, p. 249. — (2) Cf. MORINUS, p. 760.

sert d'argument, signe qu'il croit le principe admis par tout le monde. Il fait supposer, cependant, que le suppléant doit prendre sur lui une pénitence égale à celle que le pénitent aurait dû faire lui-même : « Non est verum, dicet aliquis, quia supplens acqualem sustinet poenitentiam. »

L'école franciscaine, ALEXANDRE DE HALÈS et S. BONAVENTURE, distingue dans la pénitence un double caractère : elle a une valeur médicinale et une valeur satisfactoire. En tant qu'elle est satisfactoire, l'on peut faire pénitence pour un autre; en tant qu'elle constitue un remède, évidemment pas (1). S. THOMAS parle absolument de la même façon : « Poena satisfactoria est ad duo ordinata, scilicet ad solutionem debiti, et ad medicinam pro peccato vitando. In quantum ergo est ad medicinam sequentis peccati, sic satisfactio unius non prodest alteri, quia ex ieiunio unius caro alterius non domatur; nec ex actibus unius alius bene agere consuevit... sed quantum ad solutionem debiti unus potest pro alio satisfacere, dummodo sit in caritate, ut opera eius satisfactoria esse possint. » Mais tandis que Pierre le Chantre paraît supposer qu'il faut une pénitence pour le moins égale à celle qu'aurait dû faire le pénitent lui-même, Alexandre de Halès et saint Bonaventure enseignent que c'est une pénitence plus grande qu'il faut, « pro minore poena debet satisfacere per maiorem, minor poena in maiorem commutetur, » disent ils. Comme motif ils allèguent « quia plus satisfacit Deo poena propria quam aliena, sicut efficacius homo meretur sibi quam alii. » Saint Thomas ne partage pas cette manière de voir; au contraire, il enseigne que la pénitence à faire par celui qui se substitue à un autre pourra être moins grande que celle qu'aurait eu à fournir le pénitent lui-même : la vertu satisfactoire, en effet, dérive surtout de la charité, or la charité paraît être plus grande chez celui qui prend sur lui la peine

(1) ALEX. HAL., *Summa*, p. IV, q. XXIII, a. 3. cf. S. BONAVENTURA, *in IV sent.*, d. 20, p. II, q. 1.

I. Les indulgences ont donc de la valeur ; sur ce point tout le monde est d'accord. Mais quelle valeur ? Remettent-elles simplement les peines temporelles au for de l'Église, la pénitence canonique imposée par ses ministres ? L'EFFICACITÉ DES INDULGENCES EST-ELLE LIMITÉE AUX PEINES CANONIQUES OU ONT-ELLES UNE VALEUR TRANSCENDENTALE, SUPRATERRESTRE ; VALENT-ELLES ÉGALEMENT DEVANT DIEU ? (S. THOMAS, *Supplem.*, q. 25, a. 1.) Cette question fut fort discutée dans les écoles de théologie.

Déjà ALAIN le canoniste (1) dit : « Quid valeant remissiones vetus est querela, adhuc tamen satis dubia. » Il semble cependant que cette discussion fut toute théorique. C'était une de ces questions vivement discutées dans les Écoles, alors que pratiquement tout le monde était d'accord. Tous les auteurs, en effet, admettent que les indulgences « valent non tantum in foro Ecclesiae sed et in foro Dei ; » personne ne met en doute leur valeur transcendentale, supraterrestre. Les premiers auteurs semblent même admettre que les indulgences ne valent qu'au for de Dieu, n'ont de la valeur que pour l'autre vie, qu'elles n'ont de l'effet que dans le cas où quelqu'un meurt en état de grâce, mais avant d'avoir accompli la pénitence due pour le péché déjà remis par la contrition et la confession. ALAIN DE LILLE († 1203) semble avoir défendu cette opinion : dans son livre *De fide catholica*, II, 9, il dit : « Si implet illud, pro quo facta est relaxatio ab episcopo non relaxandae poenae intentione, sed ex caritatis fervore, et decedit ante peractam poenitentiam, remittetur ei tantum de poena purgatoria, quantum in praesenti saeculo ei relaxavit episcopus... Nec vult ut relaxetur, sed habet propositum perficiendi poenitentiam, si Deus concesserit vitam. Quia igitur proponit eam perficere, nec in ipso rema-

(1) Il semble bien que cet auteur est à distinguer d'Alain de Lille. Cf. PAULUS, art. cit., p. 440. La doctrine sur les indulgences est en effet différente chez les deux auteurs.

net quin perficiat, si priusquam perficiat decedit, et ipse episcopus hac intentione relaxat, ut in purgatorio ei aliquid de poena relaxetur, isti, si fuerit morte praeventus, tantum de poena purgatorii relaxabitur, quantum in hoc sacculo de poena temporali relaxatum esse videbitur. » Et dans son *Liber poenitentialis :* « Tamen non debet se palpare quin agat poenitentiam sibi injunctam, si potest, quia ecclesia non remittit ei poenam temporalem, sed purgatoriam. Sed si ante poenitentiam peractam decederet, remitteretur ei tantum de poena purgatoria quantum in hoc praesenti saeculo relaxatum esset de temporali poena, quia praelatus non remittit ei temporalem poenam, sed purgatoriam. » Alain de Lille est-il le premier à défendre cette opinion? On ne pourrait le dire avec certitude. Il est vrai que Pierre le Chantre la connaît déjà; seulement comme il est mort en 1197, il peut très bien avoir connu la dissertation d'Alain, écrite entre 1172 et 1202. Quoiqu'il en soit, tous les auteurs admettent la valeur supraterrestre des indulgences. Alain le canoniste enseigne que si l'évêque permet à quelqu'un de participer à l'indulgence, celle-ci opère son effet tant au for de Dieu qu'au for de l'Église : « valent quoad diminutionem poenae quoad Deum, » dit-il. Si le PRÉVOSTIN (Praepositinus) ne dit pas expressément que les indulgences valent devant Dieu, il résulte cependant de son argumentation que tel est son avis. Il dit en effet : « Quaeritur de absolutionibus quae fiunt per episcopos, cum dicunt : Quicunque tali loco dederit denarium unum, remittetur ei, etc. Utrum aliquis ibi dans ex devotione intelligatur absolutus? Quod videtur, quia Dominus dicit : Quodcumque solveris super terram, erit solutum et in coelis. Sed hanc absolutionem facit episcopus juste et sine errore. Iste ergo dans absolutus est. Item generalis est consuetudo Ecclesiae contra quam disputare non licet. Ergo talis absolutio valet. » GIRAUD LE CAMBRIEN (Giraldus Cambrensis), qui a écrit vers 1197, conseille de réserver la rémission de

la peine imposée pour la pénitence qu'on aurait omise par négligence ou même pour le purgatoire; il admet donc bien que l'indulgence a de la valeur non seulement en cette vie, mais aussi en l'autre. Étienne Langton, archevêque de Cantorbéry († 1228), répondant à l'objection que l'indulgence constitue une injustice envers le pauvre, parce que pour la gagner il doit donner la même somme que le riche, alors que pour lui cette somme est relativement plus grande, répond que l'effet de l'indulgence, la remise de la peine, est un effet de la bienveillance divine : « Hoc ipsum de benignitate Dei procedit quod ei acceptabilis est eius oblatio; » c'est donc bien devant Dieu que l'indulgence a de la valeur, Guillaume d'Auxerre (ltissiodorensis ou Antissiodorensis), dans sa *Summa theologica,* appelée d'ordinaire *Summa aurea*, écrite avant 1215, oppose l'indulgence à la contrition. Répondant à la même objection il dit que si le riche a de l'avantage en recevant plus facilement la rémission de la peine par l'indulgence accordée par une aumône, par contre le pauvre a l'avantage de recevoir plus facilement cette rémission par la contrition; le fait qu'il oppose ainsi l'une à l'autre, la contrition et l'indulgence, montre bien qu'à celle-ci comme à celle-là, il attribue une vraie valeur devant Dieu. Jacques de Vitry enseigne « (indulgentias) maxime post mortem in purgatorio prodesse; » il dit également que les indulgences n'ont pas toujours une valeur égale devant l'Église et devant Dieu, qu'il peut se faire que Dieu remette ou plus ou moins que le prélat ne veut remettre; plus explicitement encore : « In purgatorio diminuitur eius poena, sed certam diminutionis ignoramus quantitatem. » Saint Raymond de Peñafort dit également qu'on ne connaît pas le degré de profit qu'on tire d'une indulgence; or il est certain que cette incertitude ne se conçoit que si on admet la valeur de l'indulgence au for divin. Guillaume d'Auvergne (Alvernus), évêque de Paris († 1249), qui fut professeur à

Paris jusqu'en 1228, rappelle que personne ne peut, à cause des indulgences, laisser de faire pénitence, sinon il s'expose à subir des peines bien plus dures au purgatoire, puisque personne n'est certain d'être en état de grâce et donc de gagner l'indulgence ; il suppose donc bien que, si on est en état de grâce et si on la gagne, on obtient une remise des peines de l'autre vie.

Tous les auteurs donc enseignent ou supposent que l'indulgence a de la valeur aux yeux de Dieu, remet une partie de la peine du purgatoire correspondant à la peine canonique dont l'indulgence prend la place et à laquelle elle supplée. Seul, peut-être, ABÉLARD, nie la valeur des indulgences accordées pour des aumônes. Mais les termes dont il se sert, son objection qu'alors les évêques pourraient à leur gré ouvrir ou fermer le ciel, montrent bien que de son temps déjà, donc dès le commencement du XII^e^ siècle, on admettait dans les milieux ecclésiastiques la valeur transcendentale et supraterrestre des indulgences. Comme nous venons de le dire, tous les théologiens confirment cette manière de voir. Il faudra attendre le milieu du XIII^e^ siècle pour rencontrer la première fois l'opinion que les indulgences ne vaudraient qu'au for de l'Église, n'opéreraient que la remise des peines canoniques. ALEXANDRE DE HALÈS, p. IV, q. 23, m. 1, a. 1. mentionne cette opinion : « Dicunt quidam quod duplex est forum, scilicet Dei et Ecclesiae ; quantum ad forum Ecclesiae fiunt relaxationes, sed non quantum ad forum Dei. » Il la rejette immédiatement : « Haec positio nulla videtur : quia si Ecclesia relaxat et Deus non, magis esset deceptio, quam relaxatio, et crudelitas quam pietas, quia tunc ad diminutionem poenae praesentis sequeretur incomparabiliter gravior in foro Dei. Propter hoc aliter dici potest, quod fiunt etiam in foro Dei, quia Deus habet pro relaxato, quod Ecclesia relaxat. » Saint Bonaventure et saint Thomas parlent aussi de cette opinion ; le docteur séraphique se sert à peu

près des mêmes termes qu'Alexandre de Halès; le docteur angélique dit : « quidam dicunt, quod non valent ad absolvendum a reatu poenae, quam quis in purgatorio secundum iudicium Dei meretur, sed valent ad absolvendum ab obligatione, qua sacerdos obligavit poenitentem ad poenam aliquam, vel ad quam etiam obligatur ex canonum statutis. » Ces docteurs ont-ils réellement connu des auteurs qui défendaient cette manière de voir? Cela n'est nullement certain. Leur « quidam dicunt » ne prouve pas encore qu'ils ont réellement rencontré des auteurs soutenant cette thèse; ils peuvent très bien l'avoir prise dans Alexandre de Halès. Celui-ci serait donc le seul témoin de l'existence de cette opinion rejetant l'efficacité des indulgences au for divin: encore se peut-il que lui-même ne connaisse pas d'auteur qui ait réellement défendu cette sentence, que cette manière de voir n'ait été objectée que « pro forma » dans quelque joute théologique, à la mode du temps. Quoiqu'il en soit, tout ce que nous venons de dire montre combien il est absurde de soutenir que ce n'est qu'au XIII^e siècle qu'on aurait commencé à attribuer une valeur transcendentale, supraterrestre aux indulgences (1).

Quelles sont maintenant les raisons sur lesquelles on se base pour attribuer aux indulgences cette valeur transcendentale, cette valeur au for de Dieu? C'est d'abord, que si les indulgences ne valaient que pour la remise de la peine canonique, sans opérer une remise correspondante pour le purgatoire, cela serait contraire au privilège accordé à Pierre : « haec opinio non videtur vera, » dit saint Thomas, après les autres, « primo, quia est expresse contra privilegium Petro datum, cui dictum est (Matth. 16), ut quod in terra remitteret, in coelo remitteretur; unde remissio, quae fit quantum ad forum Ecclesiae, valet etiam quantum ad forum Dei. » Une autre raison c'est que, si les indulgences n'avaient

(1) Cf. N. Paulus, art. cit.

pas de valeur devant Dieu, l'Église tromperait les fidèles : « Si relaxat ecclesia et Deus non, magis esset deceptio quam relaxatio, » dit Alexandre de Halès ; et saint Bonaventure : « si relaxant ita quod Deus non relaxat, potius deceptio quam relaxatio vera judicanda est. » Enfin, en troisième lieu, non seulement l'Église tromperait les fidèles, mais elle leur ferait même un tort manifeste en les renvoyant à des peines plus graves, à celles du purgatoire. « Si relaxat ecclesia et Deus non, magis esset... crudelitas quam pietas, quia tunc ad diminutionem poenae praesentis, sequeretur incomparabiliter gravior in foro Dei, » dit encore Alexandre de Halès. De même saint Bonaventure : « Si relaxant ita quod Deus non relaxat, potius... crudelitas quam pietas dici potest, dum minuendo hic poenitentiam in futuro ad graviora trahit supplicia. » Enfin saint Thomas dira : « Praeterea Ecclesia hujusmodi indulgentias faciens magis damnificaret quam adjuvaret, quia remitteret ad graviores poenas, scilicet purgatorii, absolvendo a poenitentiis injunctis. » Et il conclut : « Et ideo aliter dicendum, quod valent et quantum ad forum Ecclesiae, et quantum ad iudicium Dei ad remissionem poenae residuae post contritionem, et confessionem, et absolutionem, sive sit injuncta, sive non. »

(A suivre.)

A. JANSSEN,
Professeur à l'Université de Louvain.

L'effort personnel et la grâce du Sacrement de Pénitence

§ 1. QUESTIONS DE PRINCIPES

Le lecteur se souvient peut-être d'un précédent article (1), où nous attirions l'attention des confesseurs sur les graves incon-

(1) *N. R. Th.* t. XLVIII (1921), p. 281.

vénients d'une indulgence excessive envers les « récidivistes des grandes fêtes. » Nous avions essayé de montrer comment l'extrême condescendance, dont on use souvent à leur égard par crainte de les voir abandonner un dernier reste de pratique religieuse, au lieu de leur être utile, achève de déprécier cette pratique à leurs yeux et contribue à la dépouiller de toute efficacité.

Il nous a été fait deux objections. Nous avons pensé qu'il valait la peine de les examiner avant de redescendre sur le terrain des applications concrètes.

Tout d'abord on nous a reproché d'oublier que le Sacrement agit *ex opere operato*. Pourquoi, en effet, tant insister sur la nécessité d'amener le pénitent à faire un effort personnel, précis et détaillé, en vue d'assurer son amendement, s'il est vrai que le sacrement, agissant *ex opere operato*, lui donne, de lui-même, la force et les secours dont il a besoin? Ainsi, la grâce sacramentelle suppléerait au déploiement normal d'énergie et d'activité humaine, qu'en toute autre occasion tout le monde jugerait indispensable pour redresser une habitude mauvaise? Vraiment, il nous semble que l'objection se résout en se formulant. Le Sacrement, il est vrai, transpose par la vertu de Notre Seigneur dans l'ordre de la charité du Christ l'amour initial, imparfait, qu'est l'attrition (1), mais il ne supplée pas à l'insuffisance psychologique d'une attrition qui ne serait qu'une velléité. Nous ne pouvons nullement nous contenter au confessionnal d'un regret quelconque, de promesses qui ont tout l'air d'être, et le passé du pénitent confirme l'impression, vagues, superficielles, données par manière d'acquit, parce qu'il le faut bien; nous ne pouvons nous contenter au confessionnal de garanties que partout

(1) Car la grâce doit transformer l'amour et le repentir humain en charité et contrition. L'acte de charité ou de contrition parfaite n'obtient le pardon de la faute que parce qu'il inclut le *votum sacramenti*.

ailleurs on jugerait insuffisantes, illusoires. Elles ne sont pas moins illusoires en confession qu'ailleurs.

Dans l'objection, qui nous a été faite, on voulait dire aussi : « Vous faites trop dépendre la persévérance des conseils du confesseur ; vous oubliez les grâces sacramentelles qui fortifient l'âme et la préserveront des rechutes ». Hélas ! l'expérience, les faits démentent cette conception ; ce n'est pas surprenant. Les grâces sacramentelles ne fortifient-elles pas précisément en donnant le courage d'accepter et la force d'exécuter les conseils de celui que le bon Maître envoie comme médecin de l'âme malade ? Où va-t-on prendre qu'elles préservent des rechutes autrement qu'en donnant la force de pratiquer la pénitence chrétienne ? Or, si la pénitence chrétienne consiste, non pas seulement à venir raconter ses péchés, mais encore, et essentiellement, à prendre les moyens nécessaires pour les éviter et les combattre, comment le ministre du bon Maître pourrait-il se décharger sur la vertu mystérieuse du sacrement, du soin d'indiquer et de faire adopter au pénitent les moyens qui sont indispensables, mais dont celui-ci ne comprend pas la nécessité ? (1)

De l'objection nous retiendrons qu'il est salutaire de lier à

(1) Le regret de la faute, suffisant pour la faire avouer, mais non pour faire prendre les moyens, seuls efficaces et nécessaires, de l'éviter, n'est pas un regret suffisant pour l'absolution. Pratiquement, que de fidèles ne s'en doutent pas ! et que de confesseurs, peut-être, entretiennent, sans y songer, leur ignorance ! L'auteur de l'excellent ouvrage : *Pratique progressive de la confession*, fait une réflexion, toute analogue aux nôtres, au sujet de la prière : la prière est efficace, Dieu l'assure, mais elle ne *donne* pas la persévérance, elle *aide* à l'acquérir. De même, pour profiter des sacrements, il ne suffit pas de les fréquenter, il faut se livrer à leur action. Or, cette action n'est jamais vague, mais très précise ; on ne s'y livre de même que par une volonté précise. Cette précision dans la pratique comme dans la croyance religieuse est une des marques de la supériorité du catholicisme, de sa vérité : on n'est en contact intime avec l'Absolu que de façon précise, car rien de plus précis que l'Absolu, et rien ne nous rend plus « précis », plus absolus, que sa présence en nous.

l'usage du sacrement l'exercice de la pénitence, c'est-à-dire de l'expiation et de la réparation, de ne pas vider la pénitence sacramentelle de tout effort humain sérieux, mais inversement, de faire pénétrer l'effort humain de relèvement par la grâce sacramentelle. Que si le pécheur n'était pas vraiment disposé *hic et nunc* à accueillir les conseils et à prendre les moyens, précis et concrets, tels que, raisonnablement parlant, ils sont indispensables, parce que seuls efficaces, eh bien! il n'est pas disposé à recevoir les grâces sacramentelles qui préserveront de la rechute, ni à recevoir sérieusement le sacrement lui-même (1). Comment la présence plus intime, plus agissante de Dieu, qui est la Vérité, la Réalité même, pourrait-elle rendre plus sincère, plus vraie, une pareille légèreté? convertir une velléité en volonté? Et Dieu, la Vérité même, encouragerait cette légèreté par des secours mystérieux, dont l'homme n'a pas conscience, et dont l'expérience démontre le néant, à moins que les conditions humaines du repentir et de la volonté efficace ne soient remplies? Non, la grâce ne supprime pas la nature, et l'activité humaine, pour être pénétrée, élevée, fortifiée par la grâce, n'en répond pas moins aux conditions psychologiques essentielles de l'activité humaine. N'est-ce pas encore parce que la grâce du sacrement, pour produire l'effet attendu, demande la coopération de l'homme, que la réception quotidienne du corps du Christ peut rester sans action sur le caractère moral, la vie d'une âme? Plus l'âme, sous l'action de la grâce, devient, en un sens, passive, plus il faut qu'elle devienne souverainement et divinement active. Dieu, la Vérité et l'Amour, ne saurait se communiquer plus intimement à nous, sans vouloir nous rendre par là même plus sincères, plus vrais, plus aimants. Comment sa grâce pourrait-elle être une sorte de prime à l'insouciance et à la lâcheté? Si elle pousse au don total de soi-même, à la concentration de toutes

(1) Cf. par exemple *Cod. Iuris Can.*, can. 887.

les énergies vers la parfaite conformité à la volonté divine, comment pourrait-elle dispenser normalement de l'effort requis pour atteindre cette conformité et parvenir à cette générosité? N'y a-t-il pas lieu d'instruire nos pénitents, par notre conduite à leur égard, de ces vérités essentielles et, d'ailleurs, élémentaires? La direction que nous leur donnons, les cures que nous leur appliquons, ne devraient-elles pas s'en inspirer, en être comme imprégnées?

La seconde objection, qui nous fut faite, allait dans une direction diamétralement opposée, mais pour aboutir pratiquement aux mêmes conclusions. « Croyez-vous, nous a-t-on demandé, qu'il se rencontre beaucoup de prêtres, négligeant à ce point le devoir d'assurer la contrition et l'avenir de leurs pénitents? » Que les confesseurs aient en général un scrupuleux souci d'accomplir leur devoir, certes, nous n'en disconviendrons pas. Mais le devoir peut s'entendre de bien des manières : les traités de morale, souvent peu précis sur le sujet, laissent beaucoup de marge à l'interprétation. Aussi, à côté du grand nombre de prêtres, qui, à l'occasion des confessions des grandes fêtes, se demandent avec anxiété si c'est bien le sacrement de Pénitence, tel qu'il fut institué par N.-S., qu'à leur tour ils administrent, il en est beaucoup d'autres, bien intentionnés et zélés, que l'habitude de se retrouver périodiquement, aux mêmes occasions, en face des mêmes pénitents, inchangés depuis des années, et comme inconscients de leur grave devoir d'amendement, a pour ainsi dire faits à cet état de choses, et qui ont fini par le juger naturel, inévitable en nos tristes temps. Ils ne songent même plus que l'homme change à la longue ses plus fortes habitudes, dès qu'il le veut *sérieusement*, et que, par conséquent, l'effort sérieux a dû manquer à nos récidivistes, comme aussi aux confesseurs qui les ont traités (1). Devant le rocher de

(1) *Reuter-Lehmkuhl*, *Neo-Confessarius*, Fribourg, Herder, p. 294-295.

Sisyphe ils se sont finalement résignés : de fête en fête, d'année en année, ils remonteront la pente avec leur pénitent, du moins en paroles, et de fête en fête, d'année en année, celui-ci retombera aussi sûrement. Et ce serait là toute la puissance de la grâce, sur laquelle, on nous le disait tantôt, il faut fonder tant d'espoirs ?

Sans doute, ces confesseurs ne manquent pas d'indiquer à leurs pénitents les mesures à prendre pour assurer leur conversion, mais ils n'osent aller au-delà des conseils platoniques ; ils n'osent formuler des exigences précises et détaillées ; ils s'effraient des moyens trop nets et trop vigoureux, comme serait, par exemple, d'*imposer* à leur pénitent quelque méthode d'hygiène morale, ou le retour au confessionnal en cas de rechute, et cela, en certains cas, *sous peine de refus d'absolution :* nous voulons dire, dans les cas où le pénitent tombe d'accord que c'est, au concret, le seul moyen qu'il puisse trouver ; que s'il ne le prend pas, il retombera certainement, comme par le passé (1). A trop vouloir, pensent-ils, nous n'obtiendrons rien ; en exigeant trop, nous compromettons l'essentiel, et, d'ailleurs, la morale n'est pas l'ascèse, le minimum d'obligations qu'elle impose, est tout ce que nos récidivistes peuvent porter. Et de la sorte, ce qui ne devrait être que l'exception, le cas anormal, devient la règle, et, nous le craignons bien, car l'expérience parle si clairement, neuf fois sur dix, au lieu de garantir l'essentiel, on l'aura, en réalité, compromis. Quant à la distinction, dont on prend prétexte, entre l'ascèse et la morale, elle n'est, telle qu'on l'entend, ni édifiante, ni psychologique : comme si la morale

(1) Cela revient à dire qu'en certains cas le pénitent est amené par l'expérience et les circonstances à devoir avouer lui-même que revenir avant l'année révolue, ou avant la fête prochaine, est *in concreto* le moyen unique et efficace et que s'il ne prend pas celui-là, il n'en prendra aucun. Le cas est-il si rare? On voit que nous ne prétendons pas trancher en *thèse générale* la question controversée de la nécessité *ex iure divino* de la conversion à bref délai. Cf. GENICOT-SALSMANS II, n° 522.

avait pour tâche de minimiser les devoirs, (au fond, de pactiser avec les lâchetés), et non pas de conduire les âmes à Dieu! et comme si l'homme n'avait pas un besoin d'autant plus pressant de résolutions énergiques et de secours précis, qu'il se trouve aux prises avec des passions plus fortes ou des habitudes plus invétérées! A notre avis, la conversion des récidivistes, et notamment des récidivistes des grandes fêtes, ne s'obtiendra qu'aux conditions suivantes : 1° que le confesseur s'efforce de réveiller leur foi et de leur donner la conscience vive de la nécessité, où ils se trouvent, de changer résolument de vie, en prenant pour cela les moyens efficaces ; 2° qu'il leur fasse comprendre que le premier de ces moyens, souvent le seul pratique et vraiment sérieux, sera de retourner au confessionnal à la première rechute, et afin d'assurer l'usage de ce moyen, qu'il l'impose, au besoin, comme partie intégrante de la pénitence sacramentelle ; 3° qu'il sache pareillement imposer telle mesure d'hygiène morale, reconnue nécessaire, et qu'il tende, dans la mesure du possible, à appliquer au mal le remède qui le fasse haïr, qui en éloigne par réaction directe, par l'*agere contra* ; 4° qu'il s'attaque aux deux grandes causes de l'habitude du péché, l'insouciance de Dieu et le manque de sérieux ; qu'il ouvre les yeux de ses pénitents sur l'erreur et la contradiction de leur vie devant Dieu, les amenant à indiquer en quelque sorte d'eux-mêmes le remède qui les guérira.

Nous croyons qu'en s'engageant dans cette voie, en ambitionnant plus pour les âmes que de les tirer momentanément d'affaire, on se rapprochera ainsi davantage de l'esprit de l'Évangile, de la tradition de l'Église et de la pratique des saints. On dit que les saints sont indulgents à proportion de leur sainteté. Ne dirait-on pas plus exactement : compatissants ? Car leur indulgence n'est autre chose que l'accueil plein de bonté qu'ils ménagent au pécheur. Mais, dans cet accueil, comme ils savent lui faire sentir l'horreur absolue qu'ils éprouvent pour son mal! Le Sauveur guérissait et par-

donnait sur l'heure, mais Il ajoutait : « Allez, ne péchez plus, de peur qu'il ne vous arrive quelque chose de pire. » Il inspirait, avec la reconnaissance pour le pardon, la haine et la crainte du péché. Nous aussi, prêtres, que quelque chose de l'autorité, de la sainteté, de la bonté, en un mot, du Cœur du Maître, transparaisse en nous, et nous communiquerons aux âmes le désir de la conversion, et des remèdes efficaces qui la procurent. Il faut que les fidèles sentent que l'autorité avec laquelle nous leur parlons, le cœur avec lequel nous les guérissons, c'est l'autorité, le Cœur du Maître, présent en nous, agissant par nous.

§ 2. APPLICATIONS PRATIQUES

Avant toute chose, nos récidivistes ont besoin de se remettre sous le regard de Dieu, d'apercevoir et de juger leur vie à la lumière de Dieu. Car ils sont inconscients, ils n'ont guère de honte; ils s'accusent de péchés, dont ils diront dans un instant que « ce n'était pas leur faute », et que, dans les mêmes occasions, ils commettraient certainement encore, et sans hésiter; assurément, ils ne se rendent pas compte que le grand mal, c'est leur volonté insuffisamment décidée, prête à renoncer à Dieu, comme par le passé, plutôt qu'au plaisir ou aux aises; même ils paraissent croire, ce n'est pas rare, faire grand honneur à Dieu en consentant à remplir leurs devoirs religieux, et c'est par une sorte de condescendance, au fond, qu'ils viennent raconter leurs fautes; aussi exigent-ils l'absolution : ne se sont-ils pas dérangés, humiliés, que peut-on vouloir de plus? La contrition, pour eux, c'est la formule qu'ils récitent, le regret du péché, c'est l'aveu qu'ils se sont résignés à en faire; après quoi, il n'y a plus lieu de se préoccuper de rien, tout le devoir est accompli; le sentiment qu'il faudra persévérer, malgré les difficultés, ne leur est, pas un instant, entré sérieusement dans l'âme.

Il importe donc, tout d'abord, qu'ils connaissent leur mal,

sentent la nécessité de guérir et, pour cela, de vouloir guérir, qu'ils se rendent compte de ce qu'ils viennent faire : non raconter, mais s'humilier, s'accuser, implorer leur pardon et demander les moyens de ne plus retomber dans leurs péchés. Il faut qu'ils prennent conscience du rôle du prêtre, non pas donneur d'absolution à quiconque en demande, mais représentant et ministre de Dieu, chargé de faire ce que Dieu ferait à sa place, c'est-à-dire de pardonner, mais à ceux qui veulent se corriger, se guérir, qui le veulent absolument.

Voilà donc un premier remède indispensable : inculquer au pénitent avec une humilité sans réserve, l'estime et le respect de l'œuvre qu'il accomplit, du prêtre qui tient la place de Dieu. Le moyen pour obtenir ce premier résultat? Évidemment, les vêtements liturgiques, la dignité de l'attitude, le recueillement du confesseur n'y suffiront pas. D'autre part, la formation du chrétien, dès son enfance, et notre propre conduite à nous y contribueront puissamment : que le prêtre, dans toute sa vie, apparaisse comme un ministre de sainteté, préoccupé uniquement des œuvres de Dieu, l'estime du confesseur rejaillira sur la confession ; qu'il se montre au contraire un homme semblable aux autres hommes, il ne sera plus, au confessionnal, qu'un simple fonctionnaire, et le ministère, qu'il y exerce, paraîtra une simple formalité (1).

Mais au moment même de la confession, que faire? Il faut, nous semble-t-il, que nous donnions, autant que pos-

(1) La masse des fidèles a l'impression que nous tenons extraordinairement à leurs Pâques, comme si, les Pâques faites, tout était sauvé. Cela nous donne une apparence de fonctionnaires, et au devoir pascal une apparence de simple formalité. C'est par métier que nous exigerons de nos pénitents une promesse d'amendement ; eux, de leur côté, la feront avec, au fond du cœur, le sentiment qu'ils ne la garderont guère que jusqu'à la communion ou très peu de temps après, et que les prêtres, qui l'exigent, le savent très bien et s'en contentent. N'est-il pas urgent de réagir là-contre?

sible, au pénitent le sentiment que c'est entre Dieu et lui que le dialogue s'engage; entre Dieu et lui que les affaires vont se régler; que c'est sous le regard de Dieu et non en présence d'un homme qu'il s'agit de considérer et le passé et l'avenir.

Si, par exemple, le pécheur s'était vraiment humilié, on lui parlera avec le cœur de S. François de Sales : « Mon ami, notre Père des cieux vous regarde avec bonheur maintenant que vous avez eu le courage de vous débarrasser d'un pareil fardeau. Comme Il vous ouvre les bras! Vous êtes généreux et noble à présent, et vous l'étiez tout de même, si peu, n'est-ce pas? Vous le regrettez, et cela n'arrivera plus (1) ». Mais que dire à celui qui, après avoir débité toute une série de fautes grossières, ne paraît en éprouver aucune honte? Qu'on essaie, doucement, de lui faire sentir son mal : « Mon ami, dans tout ce que vous avez dit là, qu'est-ce qui est le plus mauvais, le plus grave? Qu'est-ce qui doit changer à tout prix? »

D'habitude, le pénitent ne peut pas répondre, ou désigne le péché qui porte le plus extérieurement atteinte à nos rapports avec Dieu, mais où souvent il est entré le moins de malice, où la volonté a été la moins mauvaise, bref le péché le moins formel. Tout de même, la question n'aura pas été inutile; elle est de nature à faire réfléchir et à réformer la conscience, en lui montrant que le mal est principalement dans la disposition de la volonté. Supposons que le pénitent réponde : « Je ne sais pas », le confesseur l'aidera et tâchera de mettre le doigt sur le péché formellement le plus grave.

S'il répond, comme ce sera souvent le cas : « d'avoir omis la messe le dimanche », après s'être assuré qu'il y a eu faute

(1) Ce discours et ceux qui suivent ne sont pas à tenir tels quels ni surtout si longs : ils visent à indiquer des voies. Au contact direct et sous l'inspiration de la grâce, plus aisément que par écrit, on trouve le chemin plus court qui nous mène droit au but, au cœur.

formelle, il est bon de lui dire : « Mon ami, même s'il n'y avait pas de votre faute, ce serait déjà grand dommage pour vous que de manquer à la messe, mais par votre faute, c'est grave ». Et, comme l'essentiel est qu'il apprenne à apprécier ses fautes à la lumière de Dieu, qu'il conçoive la crainte et l'aversion du péché qui nous fait ennemis de Dieu, on ne se contentera pas de lui rappeler la prescription, à laquelle il lui fut enseigné de se soumettre, bon gré mal gré, et qu'au fond il ne juge pas fort méchant de violer, mais on tâchera de lui expliquer brièvement la nature et la raison de cette obligation : « Mon ami, dans son amour pour vous, Notre-Seigneur vient à vous, descend sur l'autel, et vous enjoint de venir à Lui. Il vous l'enjoint, parce qu'Il sait que vous avez besoin de Lui, et que si vous ne venez pas, vous vivrez de plus en plus loin de Lui, de moins en moins capable de remplir vos autres devoirs. Il vous fait dire : Je me suis sacrifié pour vous au Calvaire, Je le fais sur l'autel, pour vous communiquer la force de faire, à votre tour, les sacrifices nécessaires. Et vous, vous ne voulez donc pas de cette force, dont vous avez besoin, ni de Moi. Si vous étiez vraiment empêché de venir à Moi, Je saurais vous aider de quelque autre manière, mais non pas, si votre bon plaisir, votre commodité, sont le seul obstacle. Voilà ce que vous dit Notre-Seigneur. Eh bien! mon ami, votre conduite est-elle chrétienne? Cela n'arrivera plus? — Non, mon Père.

C'est donc décidé. Mais si cela arrivait encore, que feriez-vous? — Silence du pénitent. — Je vais vous le dire. Mais d'abord depuis combien de temps avez-vous commencé à manquer à la messe? — Depuis autant de mois. — Et vous êtes resté ainsi, depuis lors, dans le péché mortel, ayant rejeté Dieu qui est le maître de votre vie et de votre mort, et vous avez recommencé plusieurs fois? Vous ne resterez plus jamais en aussi mauvais état? Si cela arrivait encore, vous vous puniriez vous-même de suite, n'est-ce pas? Coûte que

coûte vous irez à confesse pour le dimanche suivant, et le jour même, vous réciterez à deux genoux, l'acte de charité et l'acte de contrition, en ajoutant : « Je regrette tout particulièrement, du fond de l'âme, d'avoir, malgré ma promesse et volontairement, manqué à la messe ce matin, je décide de m'en confesser avant la fin de la semaine. » Vous répéterez cette protestation tous les jours jusqu'à votre confession. Voilà ce que vous allez faire. Maintenant, votre pénitence sera 1° de réciter lentement les actes et de réfléchir pendant cinq minutes sur ce que j'ai dit de la sainte messe, pour bien regretter de l'avoir omise ; 2° de faire ce que je viens de vous dire, si vous recommencez (1). » Le lecteur se dit que le pénitent, sans oser se l'avouer, protestera au fond du cœur : il n'a pas l'habitude de revenir à confesse avant « telle date ». Aussi, il faut formuler pour lui l'objection : « Mon ami, vous n'avez pas l'habitude, n'est-ce pas, de vous confesser si souvent, et je vous étonne? Eh bien! il faut changer cela. Si vous retombez exprès, ou par habitude mauvaise, n'est-il pas juste que, pour vous punir, vous dérangiez vos habitudes? Car votre vie doit absolument changer. N'est-il pas vrai que si vous attendez, après un premier péché, de vous en confesser, vous y retomberez encore; est-ce que vous voulez cela? A aucun prix, n'est-ce pas? Donc, de deux choses l'une : ou bien, vous ne recommencerez plus jamais, ou bien, vous irez la même semaine à confesse pour bien montrer que vous haïssez le péché, et que vous voulez à tout prix en finir avec lui.

(1) Il va sans dire que cette partie conditionnelle de la pénitence ne peut être imposée qu'avec discrétion, si on est fondé à croire qu'elle sera salutaire et suavement acceptée. Le lecteur appliquera sans peine notre remarque générale à tous les préceptes positifs. C'est ainsi qu'on s'attachera par exemple à faire comprendre au pécheur, coupable de violer les lois du jeûne et de l'abstinence, combien la loi de pénitence est utile et révèle d'amour de Dieu et de sollicitude de la part de l'Église, qui veut nous dégager de toute tyrannie des sens.

Est-ce raisonnable, oui ou non?(1) » Nous entendons bien l'objection : que ces avis soient donnés sous forme de conseil, rien de mieux ; mais on ne peut imposer par manière de pénitence sacramentelle de se confesser aussitôt après une rechute. Le pénitent, d'ailleurs, l'oubliera, ou n'en fera rien et se chargera plus lourdement encore la conscience. Mais dans l'hypothèse où le retour aux sacrements serait visiblement le seul moyen... nous nous demandons pourquoi on ne pourrait pas imposer au pénitent, comme une obligation stricte, d'user de ce moyen, le seul pratiquement efficace, s'il veut vraiment éviter les rechutes répétées? Au premier moment, peut-être sera-t-il mécontent, mais, à la réflexion, il commencera à comprendre que la religion et que la confession sont choses sérieuses, et que se repentir de ses péchés, pour en obtenir le pardon, c'est vouloir sincèrement changer de vie. Et ensuite, il sera soutenu dans sa résolution par la crainte du châtiment, accepté et décidé d'avance. Sans doute le remède pourra aggraver le mal dans certains cas, il faudra tâcher de les discerner... laisser alors dans la bonne foi, mais, en général, faut-il sacrifier, en faveur des pécheurs mal disposés, ceux qui voudront profiter du remède et y trouveront le salut? Qu'on fasse donc comprendre au pécheur que la volonté de Dieu est absolue : « Ne péchez plus, » autant que miséricordieuse : « Allez en paix, » et le pécheur agréera la pénitence, souvent même la pénitence insolite et prolongée, qui lui paraîtra de nature à assurer sa persévérance.

Il est, bien entendu, impossible, et, d'ailleurs, inutile d'appliquer à tous les genres de péchés, accusés par le pénitent, le traitement que nous venons de décrire. Entrepris à fond sur un point, le point le plus sensible, où le

(1) Si la chose peut se faire suavement, on suggèrera parfois au pénitent de se punir par où il a péché, d'assister par exemple pendant la semaine à une messe matinale, ou d'aller prier un quart d'heure dans une église pour demander pardon.

confesseur sent la volonté le plus malade, le pécheur guérira sans grande difficulté de ses autres maladies. Le mal, en effet, est atteint à la racine, puisque la volonté a commencé à se retourner vers Dieu précisément là où elle se détournait le plus dangereusement de Lui : évitant l'occasion prochaine à laquelle il était le plus enchaîné, il apprendra peu à peu par lui-même à se dégager de tout le reste. Peut-être ne sera-t-il pas sans utilité d'appliquer nos principes à deux ou trois autres cas.

Le péché d'onanisme, tous les confesseurs le savent bien, est un de ceux qui leur donnent le plus d'embarras. Mais l'origine du mal varie très fort. A l'onaniste par crainte des enfants à nourrir, voici en quel sens nous parlerions : « Mon ami, est-ce que vous n'avez pas dit et redit souvent : Notre Père, donnez-nous notre pain quotidien? Comment osiez-vous?... N'est-ce pas parce que vous n'aviez pas confiance en Dieu, que vous avez profané le mariage, et que vous vous êtes souillé avec celle que vous deviez sanctifier? Ne sentez-vous pas que vous éloignez la Providence de votre foyer? » Si le péché a eu pour cause les ménagements dus à la santé de la femme, après avoir rappelé, s'il y a lieu, combien facilement les médecins font erreur en cette matière, on s'efforcera de développer la confiance, en faisant comprendre que Dieu donne beaucoup ou peu suivant qu'on espère beaucoup ou peu de sa bonté ; mais si vraiment l'abstention s'impose, il faudra sympathiser sans doute avec les éprouvés, mais avoir le courage aussi de parler clairement le vrai langage surnaturel : « Notre-Seigneur lui-même a consacré votre union, et Il savait d'avance que vous recevriez cette croix à porter : Il vous y a préparés, afin que vous ne soyez pas unis comme des païens, que vous sachiez donc vous contenir au besoin ; c'est pénible, je le sais, mais, voyons, vous aimez votre femme, et le mariage est chose sainte, vous allez changer

votre vie. » Le confesseur s'enquerra depuis combien de temps l'habitude du péché a été prise, des causes qui ont amené les rechutes, après les confessions précédentes, pourquoi les bons propos ont cédé si vite. Et tout cela étant tiré au clair, il indiquera au pénitent la résolution précise à prendre; il invitera la femme, si c'est elle, à répéter à son mari ce que lui-même vient de lui dire. « Et si cette fois encore vous retombez?... N'attendez pas de revenir; sinon, vous le savez, vous êtes perdu. Voulez-vous une pénitence, qui grave votre résolution dans votre cœur? Vous avez mal vécu pendant 6 ans. Récitez aujourd'hui lentement six Pater et six Ave, en répétant chaque fois : Mon Dieu! comme j'étais indigne de dire : Donnez-nous aujourd'hui notre pain quotidien! Comme je croyais peu en Vous! Pendant six semaines, le samedi, vous réciterez les six Pater et les six Ave, et vous vous ferez la même réflexion. Mais si vous retombez, vous reviendrez, et *cela fait partie de votre pénitence*. Maintenant, j'ajoute un conseil : si c'était par crainte de la vie plus dure que vous deviez retomber dans le péché, punissez-vous alors par où vous aurez péché; infligez-vous une privation sensible; par exemple, privez-vous le lendemain de la moitié de votre repas, et reprenez vos six Pater et vos six Ave jusqu'au jour où vous serez venu vous confesser. »

Tout cela n'est-il pas irréalisable, de la pure utopie? Nullement, et nous parlons d'expérience. Et nous croyons qu'une cure attentive de cette espèce est souvent la seule qui rende ou donne au pécheur la conscience de ses devoirs et des jugements de Dieu.

La liaison adultère exige un traitement beaucoup plus radical et plus énergique encore. Si elle dure depuis des années entre les mêmes complices, nous croyons qu'il faut régulièrement différer l'absolution jusqu'à ce que la sépa-

ration ait effectivement eu lieu (1). Mais nous croyons aussi que cela ne suffit pas. Il faut porter le fer jusqu'au fond de la plaie, exiger le sacrifice de tout regret intérieur et la surveillance des pensées; ou si l'adultère avait eu pour cause, non la passion, mais l'absence d'affection pour le conjoint, il faudrait exiger la reprise des marques d'affection que le pénitent jugerait possibles, et réveiller en lui l'idée juste et belle de l'amour entre époux chrétiens. Nous disions dans notre précédent article, en parlant des péchés de la chair en général, que le délai de l'absolution, expérience faite, ouvrait les yeux des consuétudinaires sur la réelle insuffisance de leurs dispositions et le caractère illusoire de leur repentir, et souvent les guérissait. Ici encore, le confesseur doit avoir soin de découvrir l'obstacle contre lequel il faut armer la faiblesse; ce sera, par exemple, chez la femme le laisser-aller devant l'insistance de l'homme, chez l'homme, la soudaineté et la violence de la passion et ainsi de suite. Les vouloirs amollis ou emportés, et, plus encore, les intelligences aveuglées doivent être traités. Que celles-ci, d'abord, soient illuminées à nouveau par les clartés de la vérité surnaturelle, et puis que les volontés soient entreprises et sérieusement affermies par des résolutions viriles et, comme toujours, précises. « Chaque fois que vous irez retrouver votre fiancée, auparavant, vous prendrez soin de vous trouver seul quelques instants, vous renouvellerez

(1) En ce cas s'applique évidemment l'article si prudent de la *Theologisch praktische Quartalschrift* (1897) sur la conduite à tenir avec les récidivistes, reproduit dans Reuter-Lehmkuhl n° 188, en particulier, 188 i pp. 288, sq. Au n° 188 l'auteur cite Léon XII qui insiste sur le juste milieu à tenir et sur la bénignité qui rend disposés beaucoup de ceux qui entraient au confessionnal sans l'être. Prenons garde que ce qui est dit à la suite de ce document : *nostra maxima aetate, ante omnia cavendum est a nimia severitate*, a été tellement pris en considération que ce qu'on pouvait craindre : *quod peccator ille non amplius ad confusionem redibit et in peccatis suis tabescet*, pourrait souvent hélas être retourné : *multi tabescunt quia...*

votre résolution de la quitter avant tel moment, et cela en la présence de Dieu, vous réciterez un Pater, en insistant sur les mots : que votre volonté, qui est que nous nous séparions avant tel moment, soit faite. Quand vous aurez fait cela dix fois, votre pénitence sera accomplie. » Pourquoi cette précaution élémentaire serait-elle impossible à prendre, et pourquoi serait-ce une utopie de vouloir l'imposer, sinon parce que le pénitent, (d'avance, nous le supposerions tel), serait trop mal disposé pour prendre les moyens efficaces ? (1)

Le péché solitaire est l'indice d'un tempérament en voie de se détraquer. C'est bien le cas ou jamais d'exiger le retour prompt au confessionnal en cas de rechute (2). Reuter cite l'exemple de S. Philippe de Néri donnant comme unique pénitence l'obligation de se représenter, si l'on retombait. Les péchés de la chair, pris en bloc, accusent toujours une double tare, la faiblesse de la volonté et la tyrannie des sens. Contre la double maladie un double remède. *Hoc autem genus non eiicitur nisi per orationem, et ieiunium*, (Mt. XVII-21). Cette parole de Notre-Seigneur, la Tradition entière depuis les apôtres, en passant par S. Grégoire, S. Léon, les théologiens comme Canisius, jusqu'au catéchisme de nos jours, la répète, l'applique au démon impur : ce trésor de la Tradition doit-il rester fermé pour nos pauvres pécheurs ? Cette parole du Sauveur est-elle devenue théorique ? Combien de fois avons-nous eu nettement l'impression que le pénitent était satisfait, lorsque nous lui disions : « Vous regrettez d'avoir voulu la jouissance mauvaise. Ne voudriez-vous pas vous infliger une bonne

(1) L'avis que nous donnons et que d'aucuns seraient tentés de croire utopique est celui de REUTER-LEHMKUHL, *o. c.* p. 288.

(2) MGR GAUME, *Manuel des Confesseurs*, n^os^ 336-338, cite l'exemple de S. Bernard et de S. Philippe de Néri. L'ouvrage de Mgr Gaume est excellent, puisqu'il est fait surtout de la doctrine et de la pratique des saints.

pénitence, bien dure que vous sentiez? » Il répondait : « Oui, monsieur, certainement. » — « Que pourriez-vous faire? Si vous vous priviez de... ceci... demain à midi? Serait-ce possible? » D'autres ont été guéris parce qu'ils ont eu le courage, au moment de la tentation, de s'infliger une douleur. L'important, c'est de leur rendre la conscience qu'ils sont capables de refuser quelque chose à leur corps. Cela ne les sauve pas tous, mais à tous, cela fait du bien. Au reste, les bienfaits du jeûne ne sont pas moins réels aujourd'hui qu'autrefois; le confesseur qui jeûne pour ses pénitents en fait la bienheureuse expérience, et, pourquoi ne songerait-il pas à en faire bénéficier ceux qui viennent lui demander un remède à leurs maux?

De l'asservissement aux sens, personne ne guérira jamais qu'en les crucifiant. Il est déraisonnable de croire qu'une prière récitée machinalement recevra de la grâce sacramentelle toute la vertu des remèdes énergiques, indiqués par le Sauveur lui-même. A force de vouloir épargner la faiblesse, on se met de connivence avec elle, on ruine l'énergie. Au contraire, ces malheureux esclaves de leur corps se sentent peu à peu ragaillardis en constatant qu'ils ont encore de l'empire sur eux-mêmes : ne les laissons donc jamais partir sans leur avoir donné un conseil d'hygiène morale énergique, à côté de celui de la prière.

Il arrive aussi maintes fois que le pénitent déclare avoir prié au moment de la tentation, mais avoir cédé quand même. Demandons-lui comment cela s'est fait, et montrons-lui qu'à tel moment, il avait cessé d'élever son cœur à Dieu, ou bien que sa prière n'était pas très sincère, qu'il ne suppliait pas Dieu de toute sa volonté d'éloigner la tentation, qu'il cédait à moitié déjà, tout en priant encore.

Un dernier mot avant de finir. Le genre de traitement que nous suggérons semblera au lecteur s'éloigner bien fort de la pratique courante, et de nature à surprendre, presque à ahurir

les pénitents. C'est fâcheux, nous en convenons. Mais ne serait-il pas plus fâcheux d'abandonner encore une fois, sans remède efficace, pour de longs mois, un grand nombre de pauvres âmes à leurs misères?

Est-il conforme à la volonté du Sauveur qui disait : Allez et ne péchez plus, de peur qu'il ne vous arrive quelque chose de pire, d'*expédier* les âmes avec un traitement et des conseils, dont l'expérience et le bon sens ont surabondamment prouvé l'inefficacité?

Mais la pratique de la confession, telle que nous la proposons, allongera le temps nécessaire à chacun, et n'est-ce pas risquer d'impatienter les pénitents et de les chasser de l'église? Il nous semble qu'on pourrait consacrer les instructions dominicales du carême à la préparation des confessions pascales et décharger par là même les confesseurs du soin d'instruire et d'interroger avec tout le détail que nous avons dit. Pourquoi ne pourrait-on pas avertir les fidèles de venir deux, trois jours à l'avance, s'ils veulent ne pas devoir attendre; pourquoi serait-il si malaisé de leur inculquer l'idée que leur confession pascale devra signifier la rénovation profonde de leur vie, la rupture avec les habitudes mauvaises, qu'elle ne saurait être une simple formalité, après laquelle ils reprendraient leur insouciante et coupable existence, comme si rien ne s'était produit? — que donc, s'ils retombent, ce ne pourra être qu'en des rechutes promptement réparées, de plus en plus rares, tendant à ne plus se produire, et dont la cause sera la faiblesse humaine, non pas l'insuffisance des moyens prévus, et acceptés, et décidés avant et pendant la confession des Pâques? Leur vie nouvelle sera une résurrection pascale avec le Christ; elle n'aura plus son principe dans les convoitises de ce monde, mais dans le contact repris avec la lumière de Dieu, la force purifiante de Dieu, apportée et communiquée par le Sauveur, dont l'*opus operatum* aura transposé jusqu'à l'amour filial et à l'adoption divine, le pauvre effort moral de

notre coopération personnelle, que les sacrements seront venus transposer et vivifier. Car si quelqu'un veut, de volonté absolue, guérir le pécheur, c'est Lui, le Maître ; c'est pour cela qu'Il se rend si présent, qu'Il agit Lui-même dans le sacrement. Il faut que le pénitent chrétien respecte et aime d'autant plus l'effort de conversion et de réparation, que cet effort, c'est le bon Maître qui le lui demande, qui le lui impose, et cela, parce qu'Il aime, qu'Il veut le pauvre pécheur de tout son amour, de toute sa force, de tout son sang. Il faut que le pénitent chrétien veuille que son effort, son pauvre vouloir humain soit digne, soit capable d'être uni au Vouloir absolu, si aimant, du bon Maître ; qu'il bénisse le Maître de la grâce de pouvoir faire pénitence, et qu'il se rende bien compte que la vie renouvelée qu'il mènera, il ne l'a pu renouveler qu'au contact, du Cœur, du sang, du vouloir absolu du bon Maître. Il doit être persuadé qu'il ne peut pas recommencer à agir et à penser comme si le Maître était loin de lui, absent ; si lointain et si absent de sa vie que ce serait à peu près, comme si le Maître n'était pas et n'aimait pas le chrétien qu'Il a racheté.

M. Claeys Bouüaert, s. i.

Consultations

I. Les injustes acquéreurs des biens ecclésiastiques.

Tout comme l'ancien droit, le Code édicte diverses peines très sévères destinées à protéger la personne des clercs (c. 2343) ou leurs privilèges (p. ex. c. 2341), l'exercice de l'autorité ou les biens de la Sainte Église (cc. 2337, 2339, 2346, etc.). Empruntés pour la plupart à la Constitution de Pie IX *Apostolicae Sedis*, 12 octobre 1869, qui réformait la législation pénitentielle antérieure, ou à quelques passages du Concile de Trente, ces articles ont déjà été interprétés dans le plus grand détail par d'Annibale, Pennachi, Hilarius a Sexten, Lega, Hollweck, pour ne citer que les commentateurs les plus connus. Mais, dans les travaux récents, on

constate une certaine hésitation, parfois même des divergences importantes sur le sens de certaines modifications introduites dans les formules qui ont servi de source à cette partie du Code. C'est d'autant plus naturel que les peines sont de stricte interprétation (c. 19), qu'il faut en donner l'interprétation la plus favorable (c. 2219, § 1); que l'argument d'analogie entre les délits est exclu (c. 2219, § 3). — D'autre part, si la correction du droit antérieur est douteuse, il faut s'en tenir à ses prescriptions (c. 6, 4°). — Plus l'article pénal est d'une application courante, plus il importe d'être fixé sur sa vraie portée. C'est ce qui justifie les quelques pages consacrées ici à l'examen du c. 2346 sur les usurpateurs des biens ecclésiastiques. Dieu veuille que l'intérêt qu'il présente en Italie et surtout en France reste toujours théorique en Belgique et dans d'autres pays. Pour plus de facilité, nous mettrons en regard les deux textes discutés, le c. 2346 et sa source, en soulignant certains mots.

« *Si quis* bona ecclesiastica cuiuslibet generis, sive mobilia sive immobilia, sive corporalia sive incorporalia, per se vel per alios in proprios usus convertere *et* usurpare praesumpserit *aut* impedire ne eorundem fructus vel reditus ab iis, ad quos iure pertinent, percipiantur, excommunicationi tamdiu subiaceat, quamdiu bona ipsa integre restituerit, praedictum impedimentum removerit, ac deinde a Sede Apostolica absolutionem impetraverit... » (c. 2346.)

Trid. S. XXII, c. 11 de ref. Si quem *clericorum vel laicorum* quacumque dignitate, etiam imperiali aut regali, praefulgeat, in tantum malorum omnium radix cupiditas occupaverit, ut alicuius ecclesiae seu cuiusvis saecularis vel regularis beneficii, montium pietatis aliorumque piorum locorum iurisdictiones, bona, census ac iura etiam feudalia et emphyteutica, fructus, emolumenta, seu quaecumque obventiones quae in ministrorum et pauperum necessitates converti debent, per se vel alios, vi vel timore incusso, seu etiam per suppositas personas clericorum vel laicorum, seu quacumque arte aut quocumque quaesito colore in proprios usus convertere, illos*que* usurpare praesumpserit, *seu* impedire, ne ab iis ad quos iure pertinent, percipiantur, is anathemati tamdiu subiaceat, quamdiu iurisdictiones, bona, res, iura, fructus et reditus, quos occupaverit, vel *qui ad eum quomodocumque*, etiam ex donatione suppositae personae, *pervenerint* ecclesiae... restituerit, ac deinde a Romano Pontifice absolutionem obtinuerit...»

Quand on compare ces deux textes, on constate immédiatement certaines différences, dont le caractère accidentel est évident. Aux énumérations solennelles des personnes ou des biens, le Code substitue une formule extrêmement simple, dont la portée générale est moins discutable que celle des termes si variés employés par le Concile. — « Si quis » comprend tout fidèle, laïc, clerc, religieux, revêtu ou non d'une dignité quelconque. Seuls les Cardinaux sont exclus, en vertu du c. 2227, § 2. — Les biens dont il s'agit, sont désignés par des termes dont la définition se trouve dans tous les manuels de droit. Quant aux moyens employés pour accomplir le délit, le c. 2346 ne s'en préoccupe pas. Dès que les éléments essentiels du délit existent, la peine est encourue. La situation juridique des complices est clairement réglée par les cc. 2209 et 2231.

La suppression de deux membres de phrases demande quelque explication. — Le Concile punissait le fait de s'approprier ces biens « quacumque arte aut quocumque quaesito colore »; il ajoutait qu'on restait excommunié jusqu'à restitution des biens usurpés ou de ceux « qui ad eum quomodocumque, etiam ex donatione suppositae personae, pervenerint ». On en concluait que l'excommunication suivait la propriété et frappait avec les usurpateurs, les acquéreurs successifs des biens injustement enlevés et détenus (1). Cette conclusion subsiste-t-elle tout entière après la modification du texte par le législateur? Mgr Boudinhon le pense (*Canoniste cont.* 1919, p. 15) et Arregui ne semble pas y contredire, quand il écrit : « I. C. 2346, ubi retinetur quod ad substantiam textus pristinus Trid. S. 22, c. 11 de ref. » (2). Dans un commentaire exclusivement consacré au livre V du Code, Sole pense que rien ne favorise une interprétation nouvelle

(1) Boudinhon A., *Biens d'Église et peines canoniques*, Paris, 1909. C'est l'étude récente la plus complète sur cette matière, d'après l'ancien droit. — (2) *Summa ium theol. mor.*, ed. 5, p. 202, n. 357, note.

et qu'on ne peut, en cette matière, s'écarter du droit ancien (1). Tel n'est pas l'avis de CERATO (2), de SEBASTIANI (3), et d'EICHMANN (4).

En tenant compte des commentaires du droit antérieur et du droit nouveau, voici comment le c. 2346 nous paraît pouvoir être interprété.

1° Parmi les *coupables* du délit, il n'y a plus de distinction à faire entre laïcs, clercs et religieux « Si quis ».

2° Les *biens* dont il s'agit, sont tous les biens d'ordre matériel, appartenant à des personnes morales ecclésiastiques ; les biens incorporels étant, comme on le sait, des droits sur des choses matérielles, comme les rentes, les servitudes, les brevets, etc.

Le patrimoine privé des ecclésiastiques, les biens personnels des religieux à vœux simples ne sont pas des biens ecclésiastiques. N'ont point davantage cette qualité les biens grevés de charges pieuses, légués à des particuliers et restant en leur possession.

En disant « *bona cuiuslibet generis* » et en omettant les énumérations solennelles du Concile de Trente, le Code ne permet plus de restreindre la censure à l'usurpation de biens *précieux* ou d'une *très grande* valeur. Le délit suppose seulement que la matière soit grave (5).

3° Quels sont les *actes* frappés par la censure ?

Le texte du Concile de Trente disait : « Ut... in proprios usus convertere, illos*que* usurpare, *seu* impedire ne ab iis ad quos pertinent, percipiantur... », et ces actes portaient sur les biens et les revenus. L'excommunication durait aussi longtemps que le coupable n'avait pas restitué les biens et

(1) *De delictis et poenis*, Romae, 1920, n. 385, 6°, p. 307. — (2) *Censurae vigentes ipso facto* a I. C. excerptae, Patavii, 1918, p. 127, ss. — (3) *Summarium theol. mor.*, Taurini August., 1919, p. 599. — (4) *Das Strafrecht des C. I. C.*, Paderborn, 1920, p. 170, § 53. — (5) Cette modification semble avoir échappé à certains auteurs.

revenus « quos occupaverit, vel qui ad eum *quomodocumque*, etiam ex donatione suppositae personae, *pervenerint*... ». Bien que la signification d'*usurpare* fût controversée (1), d'après des auteurs de premier ordre (2), le mot signifiait *dans ce texte* l'occupation accomplie en vertu d'une autorité *publique*. Bucceroni (3) remarquait que le mot *usurpare*, rattaché immédiatement à « in proprios usus convertere » affectait aussi *impedire*, puisque le texte disait *seu* impedire. A ce titre donc, n'eussent été frappés que les Supérieurs ecclésiastiques et séculiers, abusant de leur pouvoir pour s'approprier des biens ecclésiastiques. Tels étaient d'ailleurs certainement les coupables visés en premier lieu par le Concile. Mais le reste du texte soumettait à l'excommunication tous les détenteurs qui se considéraient comme légitimes propriétaires. C'est ce que déclarèrent plusieurs réponses du S. Siège, qui soumettaient à la censure les acquéreurs successifs (4), même les simples locataires.

Le c. 2346 frappe certainement 1° ceux qui abusent de leur autorité pour enlever au légitime propriétaire et s'attribuer des biens ecclésiastiques ; 2° ceux qui, même sans abuser d'un pouvoir public, empêchent ces propriétaires de percevoir les revenus de leurs biens ; car le Code ne dit plus *seu impedire*, mais *aut impedire*. Et sur ce point, nous différons d'avis avec Sebastiani, *Summarium*, n. 611 ; 3° les auteurs et complices nécessaires de la loi spoliatrice, p. ex. tous les députés qui lui donnent leur suffrage. Sans leur concours, en effet, les biens ecclésiastiques ne pourraient être soustraits à leurs propriétaires.

Ceux qui *achètent* les biens mis en vente par le Gouver-

(1) On trouvera les diverses opinions dans *N. R. Th.*, X (1878), p. 591, ss. — Pennachi, *Commentaria in C. Apostolicae Sedis*, II, p. 303, ss. — Hollweck, *Die kirchlichen Strafgesetze*, § 56. — (2) d'Annibale, *Summula*, I, n. 390, circa finem, nota 11. — Hilarius a Sexten, *Tractatus de censuris*, p. 214, citant Reatinus, Bucceroni, Elbel-Bierbaum. — (3) *Commentaria in C. Apostolicae Sedis*, n. 73. — (4) V. g. *S. O.*, 8 iul. 1874.

nement *n'usurpent pas* eux-mêmes la propriété, acte qui suppose à la fois qu'on ait autorité et qu'on dépouille immédiatement le propriétaire. Il faut en dire autant des sous-acquéreurs et locataires. Ne sont-ils pas tous frappés comme injustes détenteurs? Il ne semble plus, puisque le Code supprime le membre de phrase qui rattachait clairement la censure à la détention injuste « vel qui ad eum *quomodocumque*... pervenerint ».

Mais ces injustes détenteurs n'empêchent-ils pas le propriétaire de percevoir les revenus de ses biens? Déjà sous l'ancien droit, une réponse de la Sacrée Pénitencerie déclarait que la censure n'atteignait pas « emptores fructuum naturalium qui publice venditioni exponuntur » (1). Rien ne permet d'être maintenant plus sévère; au contraire.

Les simples locataires nous paraissent assimilables à ces acheteurs; leur acte n'apporte aucun empêchement nouveau et efficace à l'exercice de son droit par le propriétaire. Ne faut-il pas en dire autant des acquéreurs immédiats ou médiats et de leurs héritiers? Même s'ils n'achetaient pas ces biens, la spoliation sortirait tous ses effets. Ils commettent sans doute une grave injustice en s'appropriant ou en conservant des biens volés et sont tenus à restitution ou à composition avec l'autorité ecclésiastique. Mais pour encourir la censure, il faut que l'acte coupable contienne tous les éléments du délit et c'est ce qui, en l'espèce, paraît vraiment douteux. Parmi les complices, c'est à noter, le Code distingue nettement ceux dont la coopération est non seulement efficace, mais *nécessaire* (Cf. cc. 2209, 2231). Il y a là un indice pour l'interprétation. Dire avec EICHMANN (*l c.*) que les pénalités du Concile de Trente n'existent plus, paraît une justification bien insuffisante de l'opinion que nous proposons ci-dessus. En complétant l'un par l'autre les textes fort brefs de CERATO et de

(1) S. Paenitentiaria, Resp. (Lucion.) 15 iul. 1907, ad III.

SEBASTIANI et en étudiant la portée de l'acte représenté par *impedire*, etc., on rend sérieusement douteuse l'application de la peine aux acquéreurs immédiats ou médiats. Ce résultat nous suffit.

Les Évêques pourraient-ils frapper d'excommunication les acquéreurs et les locataires des biens usurpés? La réponse affirmative ne fait pas de doute (c. 2221). Seule l'opportunité de la mesure peut être sujette à discussion. L'Église n'infligeant pareille peine qu'à des fautes particulièrement graves et scandaleuses, on comprendrait fort bien que les Évêques cherchent à détourner par l'excommunication une première acquisition. Cette coopération est plus efficace et, par la contagion de l'exemple, plus nuisible. Sauf raison très particulière, on peut douter qu'il soit opportun de punir aussi gravement la prise en location, l'achat des fruits, etc., alors que la propriété ecclésiastique est déjà gravement et, peut-être, définitivement compromise.

J. CREUSEN, S. J.

II. — Le Codex iuris canonici a apporté certaines modifications aux règles touchant l'administration de certains sacrements, p. ex. à ce qui se rapporte à la Communion pascale, à l'administration de l'Extrême-Onction : existe-t-il une édition du Rituel Romain où il est tenu compte de ces modifications?

R. La dernière édition typique du Rituel date de 1913, donc d'avant la promulgation du Code. Il paraîtrait qu'à Rome on prépare pour le moment une nouvelle édition typique conforme au Code ; en attendant la promulgation de cette édition, on doit pour les éditions *iuxta typicam* s'en tenir absolument à l'édition de 1913. J. P.

Note de Droit canonique

Vœux simples et mariage.

Quelqu'un s'est marié malgré l'un des vœux simples énumérés au canon 1058, § 1. Il a péché gravement : presque toujours contre la loi divine, en enfreignant son vœu (de ne pas se marier), ou en en rendant l'exécution pratiquement impossible (s'il s'agissait d'entrer en religion ou dans les ordres sacrés), ou en se mettant dans le péril prochain de le violer (s'il avait voué la virginité ou la chasteté parfaite) ; du moins, contre la loi ecclésiastique, dans les cas exceptionnels où, rêvant d'époques plus idéalistes, il se serait imaginé contracter avec quelque princesse lointaine un mariage platonique, union intime des cœurs et des âmes, dont la virginité ou la chasteté n'auraient rien à craindre (1). Nous le supposons réconcilié avec Dieu. *Quelle est sa condition? Que peut-il, que doit-il faire?* Le principe reste intact : il doit observer son vœu autant que le permet l'état du mariage. Quelques applications de cette règle générale nous paraissent *modifiées* par le Code de droit canon.

Rien n'est changé en ce qui concerne trois des vœux simples (du c. 1058), et il suffit de résumer à leur sujet la doctrine courante. Après le mariage, il est trop tard pour observer le vœu... de ne pas se marier, devenu sans objet. Le vœu de virginité n'interdit pas de rendre le devoir conjugal (devoir de justice qui prévaut) ; il défend de faire des

(1) Lorsqu'il y a péché contre la loi divine, y a-t-il un second péché, contre la loi ecclésiastique? Cerato (*Matrimonium*, 1918, p. 87) le prétend. Nous pensons plutôt le contraire (en exceptant le cas, assez rare, de désobéissance formelle, voulue comme telle) : l'Église s'est proposé, non d'ajouter une obligation distincte à la loi divine, mais seulement de déclarer ou rappeler celle-ci, et au besoin de la compléter. Ainsi, sans doute, faut-il comprendre beaucoup de canons où l'Église sanctionne le droit naturel, par exemple, certains empêchements dirimants de mariage, les lois sur la prohibition des livres, etc. L'obligation de droit humain est alors comme absorbée par l'obligation de droit divin : telle paraît être l'intention du législateur ecclésiastique.

avances à l'autre conjoint tant que la virginité est restée intacte; celle-ci une fois perdue (d'une manière coupable ou non), le vœu, dont l'objet (indivisible et irréparable) est détruit, n'oblige plus à rien. Il en va tout autrement du vœu de chasteté. L'eût-on même violé, il reste pour l'avenir la possibilité et le devoir d'y être fidèle aussi longtemps qu'il durera (toute la vie, s'il est perpétuel). Après le vœu de « chasteté parfaite (1) », une seule chose est licite dans le mariage, rendre le devoir conjugal: ce qui, en plus, est permis généralement aux époux, serait péché, non précisément contre la vertu de chasteté, mais contre le vœu dont l'ampleur a voulu exclure tout plaisir de ce genre.

Tout au contraire, la condition juridique (droits et devoirs) de celui qui se serait marié après le vœu d'entrer en religion ou de recevoir les ordres sacrés, subit le contre-coup de certaines des dispositions nouvelles, au point d'en être *profondément changée*. Ses droits ont bien augmenté; ses devoirs, singulièrement diminué. Le fameux bimestre (sans doute plus théorique que pratique), qu'on lui accordait précédemment pour se refuser à tout devoir conjugal, est supprimé par le c. 1111. Pour entrer en religion ou se faire ordonner, c'est en vain qu'il obtiendrait le consentement de son conjoint ou profiterait (si l'on ose ainsi s'exprimer) de son adultère. A l'entrée de la vie religieuse, ou à l'avenue du sacerdoce, il trouverait une grille infranchissable, hérissée de fils barbelés. Le c. 542, 1°, rend invalide son admission dans n'importe quel noviciat : « conjux, durante matrimonio, l'époux, durant le mariage ». Le c. 987, 2°, l'écarte des

(1) En employant cette expression, le Code laisse entendre que la situation serait bien différente si l'on n'avait voué que la chasteté conjugale (ou, ce qui revient au même, l'observation du sixième et du neuvième commandements de Dieu) : alors rien n'empêcherait le mariage ni son plein usage normal.

ordres : « viri uxorem habentes, les hommes mariés ». Dans un cas comme dans l'autre, la loi est rédigée dans les termes les plus absolus, de façon à ne comporter aucune exception. Mis par la nouvelle législation dans l'impossibilité d'accomplir son vœu, notre homme n'est tenu à rien, tant que dure le mariage, dont il peut user pleinement. Le mariage ayant pris fin (par la mort du conjoint, ou, dans des cas très rares, par la rupture par le pape du mariage non consommé), l'obligation de son vœu, jusque-là suspendue, le ressaisit, à moins de s'être volatilisée par le fait du changement radical des circonstances (surtout après de longues années de vie conjugale).

Mais, objectera-t-on, dès les débuts du mariage, l'époux infidèle à son vœu ne peut-il pas (tout au moins si l'autre partie y consent ou a perdu par son adultère le droit à la vie commune), *et donc ne doit-il pas demander au Saint-Siège une dispense* du c. 542, 1°, ou du c. 987, 2°? Il le peut certainement. Qu'il le doive, cela paraît très discutable. Il a fait le vœu d'entrer en religion (ou dans les ordres) pour autant que cela serait possible, donc ne serait pas contraire à la loi de l'Église. Il ne s'est pas engagé à renverser tous les obstacles pour exécuter son vœu, jusqu'à ébrêcher même la discipline canonique. L'Église aime peu les dispenses, qui sont toujours « vulnus legis » : elle a vraisemblablement l'intention de suspendre, autant qu'il serait nécessaire, les vœux qui ne pourraient être observés qu'au moyen de dispenses. Demander une dispense serait peut-être plus parfait dans le cas envisagé ; comment prouverait-on que ce soit strictement obligatoire ?

Après avoir médit des *dispenses*, nous ne nous contredirons qu'en apparence en conseillant parfois *d'y recourir*, et non seulement pour se faire prêtre ou religieux, mais, assez souvent, pour user complètement du mariage sans rester habituellement exposé au péril prochain de péché grave ou à des tortures

de conscience. Il résulte de ce qui précède que, durant le mariage, une telle dispense n'a maintenant son utilité que pour le vœu de chasteté (et, plus rarement, pour celui de virginité), mais cette utilité est extrême, car souvent la vie d'une âme est en jeu. Dans de tels cas, au cours des siècles, les dispenses de l'Église s'accordent de plus en plus facilement : *Salus animarum suprema lex esto.* Il est pourtant des limites : en matière de vœux, l'Église ne peut prodiguer un pouvoir de dispenser que Dieu a spécialement confié au Souverain Pontife, comme à son vicaire, son lieutenant ici-bas. Même quand le vœu de chasteté ne réunit pas toutes les conditions (énumérées au c. 1308, § 3) pour être réservé au pape, tout prêtre ne peut en dispenser, mais seulement, pour le for externe, l'Ordinaire du lieu (et certains supérieurs religieux relativement à leurs inférieurs) ou les prêtres délégués par le Siège Apostolique (c. 1313). Beaucoup de confesseurs réguliers ont, par privilège, le même pouvoir pour le for interne. Quand le vœu est réservé, ceux qui sont délégués pour en dispenser sont beaucoup plus rares. Mais, si l'on ne savait à qui adresser un pénitent, bien disposé mais trop exposé, il suffirait de l'avertir que son conjoint peut *suspendre* l'obligation de son vœu aussi longtemps qu'il y trouve quelque préjudice (c. 1312, § 2), et comment n'en trouverait-il aucun à devoir toujours prendre l'iniative et à rencontrer la plus extrême réserve?

Dans les cas urgents, l'Église délègue beaucoup plus largement son pouvoir de dispenser. Ces cas se vérifient surtout (mais pas uniquement) avant le mariage. Envisageons-les. En danger de mort (c. 1043) ou dans le cas perplexe (c. 1045), l'Ordinaire du lieu (ou à son défaut, le curé, le confesseur, ou un prêtre de passage), peut dispenser de tous les empêchements ecclésiastiques, sauf deux. Ils peuvent donc dispenser des vœux indiqués au c. 1058, lorsqu'ils

constituent un empêchement au mariage (1). — Les vœux, dira-t-on, sont un empêchement de droit divin. — Assurément le droit divin exige qu'on soit fidèle à ses vœux, mais, puisque Dieu donne à son Église le pouvoir d'en dispenser, les vœux, sous le rapport de la dispense, doivent être considérés comme un empêchement de droit ecclésiastique : supposer l'empêchement des vœux exclu des c. 1043 et 1045, ce serait aller manifestement contre l'esprit si large qui a inspiré leur rédaction. Il y a plus : de leur lettre même on peut déduire ce que nous avançons. Le c. 1043, en exceptant la prêtrise, dit équivalemment que l'on peut dispenser de l'empêchement du diaconat. Mais qu'est-ce qui constitue, au moins en partie, cet empêchement? Suivant la doctrine traditionnelle et moralement certaine, c'est le vœu solennel de chasteté, émis tacitement dans l'ordination du sous-diacre. Ainsi, dispenser de tous les empêchements ecclésiastiques veut dire : dispenser du vœu, même solennel, de chasteté; *à fortiori*, des vœux simples.

Cela vaut au même titre pour les vœux réservés, ou même solennels, que pour les autres, car, non moins que la réserve, la solennité du vœu est de droit purement ecclésiastique : le c. 1308, § 2 (surtout rapproché de beaucoup d'autres, dont la tendance manifeste est d'atténuer la différence entre les vœux simples et les vœux solennels), paraît avoir donné le coup de grâce à la thèse opposée, déjà bien malade depuis Boniface VIII (2).

Une difficulté spéciale se présente pour les *vœux de religion*. L'Ordinaire du lieu (le curé, confesseur, prêtre de

(1) Si quelqu'un, dans une circonstance de ce genre, est dispensé du vœu de chasteté, l'est-il complètement et pour toujours, ou seulement partiellement, c'est-à-dire pour l'usage normal et la durée de ce mariage? La seconde réponse est plus vraisemblable, étant donné l'usage de l'Église et la nature du pouvoir accordé, de dispenser du vœu en tant qu'empêchement à ce mariage, pas plus.

(2) In VI°, lib. III, tit. 15.

passage) peut-il (s'il y a danger de mort ou cas perplexe) dispenser de son vœu de chasteté un religieux indûment sorti de son couvent? Généralement, on ne peut dispenser de vœux que « salvo jure tertii », et l'institut religieux a le droit strict de revendiquer ses membres. (On sait avec quelle vigueur Pie X, à l'époque du combisme, blâma quelques personnes qui, un peu affolées, avaient prétendu qu'on accordât en bloc des dispenses de vœux de religion). Oui, mais le Souverain Pontife peut, pour un plus grand bien, même léser des droits particuliers. Il semble bien qu'il a voulu le faire par les cc. 1043 et 1045. Les instituts religieux sont suffisamment avertis par ces canons qu'il leur faudra parfois renoncer au droit de faire rentrer au bercail une brebis égarée.

Ce droit, d'ailleurs, est aujourd'hui presque uniquement théorique, puisqu'on ne peut invoquer avec succès le « bras séculier » (en notre siècle, les gendarmes seraient plutôt chargés de chasser de force les religieux de leurs couvents que de les contraindre à y rentrer). Il est peu vraisemblable que, pour préserver de toute atteinte ce droit théorique, le pape ait voulu exclure tous les religieux, même dans les cas les plus désespérés, du bénéfice des cc. 1043 et 1045 : grâce à Dieu, ceux qui en profiteront resteront de rares exceptions, incapables de nuire à l'ensemble de la vie religieuse.

Il reste encore un obstacle, l'excommunication (réservée, suivant les cas, au Supérieur majeur ou à l'Ordinaire du lieu) qui atteint tous ceux qui ont abandonné leur institut religieux (sans dispense, s'entend) après les vœux perpétuels (c. 2385). S'il y a danger de mort, l'obstacle disparaît, puisque tout prêtre peut absoudre de cette excommunication (c. 882), et sans aucun recours ultérieur (c. 2252). S'il s'agit seulement du cas perplexe, tout confesseur peut en absoudre, mais on devra ensuite recourir au supérieur compétent, à moins d'impossibilité morale (c. 2254).

Ce travail, on l'espère, ne nuira à aucun vœu. Il tend seulement à préciser quelques notions, que l'on ne trouve pas toujours traitées avec l'exactitude souhaitable. S'il pose plusieurs points d'interrogation, ce sera déjà un résultat d'avoir attiré sur ces problèmes l'attention d'hommes plus doctes.

E. JOMBART.

Notes de littérature ecclésiastique

De l'Évangélisme au Catholicisme par la route des Indes : W. WALLACE, S. J. (1).

Le R. P. Hénusse, dans sa magistrale introduction, a dit tout l'essentiel, et personne assurément ne peut se flatter de mieux dire, que l'orateur si goûté non seulement en Belgique mais en France et à Paris! Aussi bien la meilleure manière de présenter l'ouvrage du P. Wallace eût été de réunir les passages les plus saillants de cette belle préface. La crainte de la déflorer, par ce découpage, nous a seule arrêté.

Dans le récit de la conversion du P. Wallace, l'indianisant, le psychologue, l'apologiste et le théologien, même le philosophe trouveront intérêt et ample matière à réflexion. Cette histoire, en effet, n'est pas banale; peut-être est-elle unique.

L'évolution religieuse du converti débute vers l'âge de 18 ans, par un *acte de foi,* comme il l'appelle : nous dirions plutôt une *expérience mystique,* dans laquelle assuré, de façon à n'en pouvoir plus douter, de l'inspiration du texte de S. Jean : « *Sic Deus dilexit mundum; ut Filium suum Unigenitum daret...* etc. » (J. III, 16), il adhéra à cette vérité de toute l'intensité de son âme. « Quand Dieu n'a pas parlé, écrit-il, on peut s'illusionner en s'imaginant entendre sa parole; mais une fois que Dieu a parlé et que l'âme a

(1) Traduction de l'anglais par L. Humblet, S. J. Introduction par Th. Hénusse, S. J., Bruxelles, Dewit, 1921.

entendu la parole divine, le doute est impossible. » Tous les mystiques se sont exprimés de la sorte. La nature de cet acte de foi, sa valeur et sa portée soulèvent déjà maint problème de psychologie et de philosophie religieuses, et la théologie elle-même y est intéressée. Un théologien de race, le P. Dandoy du séminaire de Kurseong (Indes) dans une série d'articles remarquables, parus dans le *Catholic Herald of India* (1920) a scruté le problème. Comme lui, nous sommes persuadé, qu'en cette circonstance le jeune homme, quoique protestant, reçut vraiment une grâce d'illumination extraordinaire du Saint-Esprit. En tout cas, dès lors, toute l'orientation de sa vie se trouva changée. L'effet de cette grâce ne fut pas passager, car le souvenir de cette heure inoubliable le soutint victorieusement dans les plus rudes épreuves, et intervint, pour une part principale, dans sa conversion.

Cependant, après comme avant cet acte, et pour de longues années encore, aucun doute ne surgit au sujet de la légitimité de la secte à laquelle il appartenait. Il étudia avec brillant succès la théologie, fut ordonné et, après quelques mois de ministère paroissial en Angleterre, partit en qualité de missionnaire, pour les Indes. L'Inde devait lui dessiller graduellement les yeux. L'échec du prosélytisme protestant fut un premier trait de lumière. Une longue enquête lui démontra que l'impuissance du protestantisme ne tenait pas à des causes accidentelles, mais à sa constitution même, en particulier au caractère tout négatif de sa doctrine propre, au rejet du culte extérieur et de l'ascétisme et surtout au manque d'autorité doctrinale et disciplinaire. L'étude de la pensée hindoue commencée dès le début et poursuivie avec acharnement, amena des conclusions semblables : le système spécifiquement protestant semblait indigent auprès de l'opulence et de la profondeur de la philosophie religieuse hindoue. Aussi quittant l'Inde, pour prendre quelque repos après sept années de travaux,

M. Wallace débarquait en Irlande convaincu de la faillite et par conséquent de la fausseté du protestantisme.

Le missionnaire évangéliste songea donc à l'Eglise catholique. Ce qui l'amenait à elle, ce n'était ni la conviction intellectuelle qu'elle est l'unique bercail du Christ, ni un attrait quelconque, c'était l'amour de l'Inde, un amour profond et passionné que comprendront tous ceux qui ont connu cette merveilleuse contrée. Connaître l'Inde, c'est l'aimer, et quand on s'est épris une fois d'elle on se sent en exil dès qu'on en est éloigné. Jusque là, M. Wallace n'avait pas encore réalisé l'illogisme de sa propre position : « J'avais aperçu la nécessité de l'autorité pour triompher des difficultés qui se présentent sur le champ de la Mission, mais jamais je ne m'étais rendu compte que l'autorité infaillible et la foi divine étaient solidaires. A ce moment, je le vis dans un éclair. » (p. 242). Ce fut la crise suprême, décrite avec une simplicité qui ajoute encore au pathétique de la situation : il fallait donner le tout pour le tout. Il avait cru sur la foi d'un seul texte inspiré ; mais qui donc garantissait l'inspiration de la Bible? Pour expliquer la stabilité du monde, les hindous disent que la terre repose sur un éléphant énorme. — Et l'éléphant? — Sur une tortue. — Et la tortue? Ils ne savent plus que répondre. Le protestantisme était exactement dans la même incertitude. Pour un protestant la foi est garantie par la Bible ; la Bible garantie par son inspiration : et l'inspiration? Personne, sauf l'Église catholique, ne sait ce qui garantit l'inspiration de la Bible. M. Wallace perçut clairement que la foi protestante ne reposait sur rien, à moins qu'elle ne s'appuyât implicitement sur l'Église catholique. C'était donc l'alternative suprême : rejeter l'Église catholique, c'était renoncer à fonder la foi en Jésus-Christ et par conséquent rejeter Jésus lui-même. Catholique ou incroyant, tel était le dilemme où il se trouvait acculé. L'expérience mystique, éprouvée 20 ans auparavant, rendait

l'abandon de la foi impossible. Il croyait en Jésus : c'était là un fait indéniable. Logiquement il devait donc se faire catholique. Il abjura.

Ce simple résumé laisse pressentir la puissance d'émotion que recèlent ces pages, et aussi leur valeur. Les indianisants liront avec intérêt l'interprétation, donnée par M. Wallace, du mystérieux Nirvâna. M. Wallace le rapproche de la vision béatifique. Le P. Dandoy discutant cette question dans des pages neuves (1) que nous souhaiterions entre les mains de tous ceux qui étudient la religion de l'Inde, montre fort bien qu'à s'en tenir aux systèmes « *orthodoxes* » le nirvâna est une libération de la souffrance, essentiellement quelque chose de négatif. Mais la littérature hindoue possède d'autres livres, peu connus encore des savants européens et dans ces livres la fin suprême apparaît bien comme un état de bonheur positif, dû, en partie au moins, à la manifestation de Dieu, conçu personnellement. Cependant aucun de ces systèmes ne correspond à notre conception de la vision béatifique. Mais ce qui est frappant dans la littérature indienne, c'est qu'on y saisit, plus sensiblement que dans n'importe quelle autre, ce désir *implicite* de la vision béatifique qui se trouve, selon saint Thomas, au fond de toute âme humaine.

Mais ces considérations n'intéressent que l'histoire des religions et la théologie. Les idées fondamentales du livre ont une valeur apologétique plus générale.

Jadis le grand cardinal Newman démontrait dans un discours (2), trop rarement cité par les apologistes, que le principe même de libre examen et la foi étaient incompatibles. Sans un heureux illogisme, aucun protestant ne peut faire un acte de foi véritable. Aussi bien est-ce la

(1) *Catholic Herald*, 30 juin 1920. Ne peut-on pas espérer une réimpression de cette remarquable étude?

(2) *Discourses to mixed Congregation*, disc. x.

raison pour laquelle le protestantisme aboutit nécessairement au rationalisme. Croire, c'est soumettre sa raison à la Parole de Dieu. Interpréter l'Écriture et n'accepter aucune doctrine que d'après son jugement privé, c'est s'ériger en juge de la Parole. Tout le livre de M. Wallace pourrait servir d'illustration au célèbre discours. M. Wallace a été forcé par l'expérience à reconnaître qu'il n'y a pas d'autre alternative : renoncer au jugement privé ou renoncer à la foi. Constatation salutaire, surtout de nos jours où souffle un vent d'indépendance et d'anarchie intellectuelle, où même les meilleurs sont tentés de s'ériger en juges de toute chose et trouvent pénible l'abnégation de la foi. Bien plus, la lecture de ces pages nous apprendra *à aimer* l'autorité, leçon bien plus salutaire encore et nécessaire à notre époque. Nous autres catholiques, nés dans une atmosphère catholique, nous ne réalisons pas les bienfaits de l'autorité. Nous en jouissons, sans les apprécier assez, comme l'homme bien portant jouit de la santé. A certaines heures même la discipline nous pèse ; à quelques-uns l'exercice de l'autorité paraît tyrannie. C'est que nous ne connaissons pas les efforts sans but, les démarches inutiles, l'impuissance, les inquiétudes, les doutes, les ténèbres, le malaise, les dangers, les faux pas et les chutes dont nous délivre l'autorité. Si nous n'aimons pas l'autorité, c'est que nous n'avons pas éprouvé les maux de l'anarchie. Ce qui a ramené M. Wallace à l'Église, c'est précisément le besoin aigu, senti et expérimenté d'une autorité infaillible. A voir souffrir cruellement par manque d'autorité un homme loyal, sincère et intelligent, nous réalisons mieux l'ineffable don du Magistère infaillible ; et constater que cet homme trouve enfin la paix et la joie dans la soumission, est un grand réconfort.

E. HOCEDEZ, S. J.

Bibliographie

F. Prat, s. j. : **Saint Paul** (Collection « *Les Saints* »). Paris, J. Gabalda, 1922. In-12 de VI-211 pages. Prix : 3 fr. 50.

La collection « Les Saints, » éditée sous la direction de M. Henri Joly, de l'Institut, contient un bon nombre de volumes très recommandables. Elle en compte peu, croyons-nous, qui aient la valeur du plus récemment paru, le *Saint Paul*, du P. F. Prat, s. j. L'auteur vit, peut-on dire, dans l'intimité du grand Apôtre depuis près d'un quart de siècle. Il l'a suivi dans ses pérégrinations, a étudié avec plénitude et précision tout ce qui peut éclairer son milieu religieux, moral, intellectuel ; par dessus tout, il a scruté en tout sens les Epîtres pauliniennes et les Actes des Apôtres. De toutes ces expériences et recherches le résultat se retrouve dans la petite biographie, élaboré et fondu avec une sobriété vigoureuse et une élégante clarté qui en rehaussent grandement le prix. On se sent loin des hypothèses risquées, loin même de tout effort sensible d'imagination. Et c'est avec sécurité qu'on voit revivre sous ses yeux tour à tour l'enfant de Tarse et l'étudiant de Jérusalem, le persécuteur de l'Église et le converti du chemin de Damas, l'Apôtre de l'Asie et de l'Europe, le docteur des nations, le prisonnier du Christ et le martyr. L'on sent battre à nouveau ce cœur immense et héroïque, doué d'un don si merveilleux de sympathie. Les Epîtres, replacées et résumées en traits rapides dans le milieu et les circonstances où elles furent écrites et lues, prennent un air presque familier et paraissent d'accès facile. La quintessence de leur théologie est présentée en quelques pages admirablement limpides...

A quoi bon en dire plus long ? Nous avons la certitude que le plus grand nombre possible de prêtres et de chrétiens instruits voudront utiliser cette petite clef d'or qui leur ouvrira les secrets de nos origines et les trésors doctrinaux du théologien de génie et du voyant élevé au troisième ciel.

Jean Calès, s. j.

Charles Boyer, docteur ès lettres. **Christianisme et Néo-Platonisme dans La Formation de St Augustin.** (Études de théologie historique publiées sous la direction des professeurs de théologie à l'Institut catholique de Paris). Paris, Beauchesne, 1920, in-8°, 233 pp. Prix : 12 frs.

Id. **L'Idée de Vérité** dans la Philosophie de S. Augustin. Paris, Beauchesne, 1921, in-8°, 272 pp. Prix : 16 frs.

Depuis une trentaine d'années s'est formée et développée au sujet de la conversion du docteur d'Hippone, une théorie nouvelle à laquelle se sont ralliés, avec des variations secondaires, Harnack, Loofs, Becker, Alfaric.

S'appuyant sur les *Dialogues*, écrits pendant les mois (386-387) qui séparaient la conversion d'Augustin de son baptême, et les opposant aux *Confessions*, rédigées seulement vers l'an 400, ils prétendent que le saint en composant son autobiographie a interprété les faits, passés 13 ans plus tôt, à la lumière de ses dispositions présentes et les a inconsciemment transfigurés. A Cassiciacum, Augustin est bien moins un catéchumène qu'un disciple de Plotin : « moralement comme intellectuellement c'est au Néo-Platonisme qu'il s'est converti plutôt qu'à l'Évangile, » comme parle Mr Alfaric. Plus tard seulement le futur docteur de l'Église reviendra vraiment à la foi de son enfance. Le premier ouvrage de Mr B. est consacré à la critique de ces thèses révolutionnaires. Après une patiente enquête et une minutieuse comparaison entre les écrits d'Augustin, M. B. conclut qu'il n'y a pas d'opposition entre les *Confessions* et les *Dialogues* : aussi bien dès 386, c'est vraiment au Christianisme que le jeune rhéteur s'est converti, et sa vie à Cassiciacum fut celle d'un néophyte se préparant au baptême par la prière et la pénitence. A l'érudition, l'auteur joint la sagacité d'un critique, la pénétration d'un philosophe et le bon goût d'un lettré. Malgré quelques répétitions qui en ralentissent la marche, ce livre se lit avec beaucoup d'intérêt. Les travailleurs seront particulièrement reconnaissants à l'auteur pour les deux appendices dont l'un offre un tableau de la concordance des *Confessions* avec les ouvrages antérieurs du St Docteur, l'autre une analyse des *Dialogues*.

Les mêmes qualités se manifestent davantage encore dans le second ouvrage dont la marche est aussi plus ferme et plus rapide. Mais quel intérêt offre au théologien l'*Idée de Vérité?* Il y est question surtout de philosophie, c'est bien vrai ; mais chez Augustin la philosophie ne reste jamais longtemps séparée de la Théologie. Laissant à d'autres Revues plus spéciales le soin d'apprécier les vues philosophiques de l'auteur et en particulier l'interprétation très aristotélicienne qu'il donne à la théorie de l'*illumination*, contentons-nous de signaler les problèmes théologiques touchés dans cette magistrale étude : la démonstrabilité de Dieu (47-68) la Trinité (71-89) les attributs divins (96-104) la création (110-127) surtout la Providence et le problème du mal (132-149). Même les questions sur l'innéisme et l'ontologisme ne sont pas sans intérêt théologique. Aussi bien, aucun théologien digne de ce nom ne pourra ignorer ce livre qui prend place, à côté des études du regretté P. Portalié, parmi les meilleures sorties de plumes catholiques. En terminant je ne puis m'empêcher de signaler la belle synthèse de la doctrine augustinienne qui sert de conclusion, ni de relever l'élégance et le bonheur avec lesquels l'auteur a su traduire les phrases les plus difficiles et les plus nuancées du grand rhéteur africain.

E. Hocedez, s. j.

Dott. Giov. Casati. **I libri letterari condannati dall « Indice. »** *Saggi* con prefazione di S. E. il Card. Pietro Maffi. Milano, R. Ghirlanda, 1921. In-8°, 432 pp. 15 lires.

Quand la Congrégation (aujourd'hui la section) de l'Index condamne un livre, elle ne donne pas les raisons de son jugement. Dans un siècle où toute autorité est si librement discutée, on ne s'étonnera point d'entendre assez souvent poser cette question « Pourquoi tel livre est-il condamné? » Plus d'une fois la moue étonnée, mécontente, de l'interlocuteur montre assez sa persuasion qu'une prudence excessive, un traditionalisme fermé à tout progrès d'idées, une certaine inintelligence de la pensée moderne sont seuls responsables de ces prohibitions. Sans fouiller les archives toujours secrètes du S. Office ou de la Congrégation de l'Index, M. Casati n'a pas de peine à justifier la condamnation d'un bon nombre d'ouvrages littéraires, signés par les auteurs modernes les plus célèbres, tels que V. Hugo, Heine, Lamartine, Léopardi, d'Annunzio, Maeterlinck, Balzac, Flaubert, Sabatier, Fogazaro, etc. La lecture de plusieurs d'entre eux est imposée aux étudiants par les programmes des Collèges ou des Universités. Leur nom, leur art, la vogue méritée ou imméritée de l'un ou l'autre de leurs ouvrages exercent sur le public, même catholique, un attrait dangereux. A tous ceux qui cherchent sur ces écrivains une appréciation impartiale, aux jeunes gens surtout dont il importe de réprimer la dangereuse curiosité ou d'éclairer le jugement, si facilement surpris par l'art de l'écrivain ou l'autorité de leurs maîtres, le directeur de la *Rivista di Letture* offre cette série d'essais critiques. Parmi les œuvres littéraires condamnées par l'Index, son choix s'est porté sur les plus répandues et les plus célèbres, qui sont souvent hélas! les plus pernicieuses. Sans nier les qualités artistiques des écrivains (p. ex. de Stendhal, de Leopardi, etc.), il montre le danger réel qu'ils présentent pour la foi ou les mœurs de leurs lecteurs. Parfois il lui suffit d'exposer la trame même du roman; parfois il dégage la thèse développée par l'un ou l'autre des héros; ou bien encore, dans une série d'extraits, il met en lumière les idées fondamentales d'un écrivain ou d'une école littéraire. On se laisserait séduire par la couleur et le goût du breuvage; il suffit, pour le faire écarter, d'en donner la formule chimique. Supprimez l'art consommé du dialogue, résumez la conclusion qui se dégage des péripéties émouvantes de certains romans et de certains drames, donnez la formule brève, brutale, si j'ose dire, des idées et des sentiments inspirés par certains recueils de poésies, et le lecteur qui conserve quelque souci de ses croyances et de sa vie morale, reculera effrayé. En parcourant ce livre, on comprendra sans peine la raison profonde de l'ignorance religieuse d'un grand nombre de catholiques cultivés et pratiquants. Leur foi a été sourdement minée par des lectures dont la conséquence nécessaire est d'assimiler la foi à un pur sentiment,

de mettre en doute les preuves les plus évidentes de la divinité de l'Église, d'exciter la suspicion contre toute intervention de son autorité.

Le livre du Dr Casati ne se compose pas d'une série de « résumés ». Pour juger l'homme et l'écrivain, il étudie les influences exercées sur lui par le milieu familial, social, littéraire ou politique. Dans ces 430 pages d'un texte serré, touffu, on trouve un grand nombre d'aperçus sur l'histoire politique et littéraire de l'Europe, surtout au dernier siècle. Aux directeurs de cercles d'études, d'œuvres de jeunesse, de groupements estudiantins, à beaucoup de confesseurs, ce livre rendra de réels services.

J. Creusen, s. j.

A. Camerlynck. **Evangeliorum secundum Matthaeum, Marcum et Lucam synopsis juxta vulgatam editionem cum introductione de quaestione synoptica et appendice de harmonia quatuor evangeliorum, editio tertia auctior et emendatior.** Brugis, C. Beyaert, 1921, LXXXVIII-206 pp. Prix : 12 fr.

L'ouvrage de M. le chanoine Camerlynck n'a plus besoin de recommandation ; il a conquis depuis longtemps la sympathie des étudiants catholiques, et par l'excellent instrument de travail qu'est pour eux cette synopse des trois premiers évangiles et peut-être plus encore par l'introduction judicieuse et éclairée sur la question synoptique qui ouvre le volume. La troisième édition représente de nouveau un progrès : dans la synopse, aux textes de S. Matthieu, S. Marc et S. Luc, ont été ajoutés à l'occasion les textes parallèles de S. Jean ; ensuite l'introduction a été revue et remaniée ; on y constate un effort continuel vers une précision plus grande, une clarté d'exposition plus pédagogique, un enchaînement mieux marqué des preuves et arguments. Peut-être pourtant reste-t-il encore sur ce point certains progrès à réaliser ; l'abondance nuit quelque peu à la clarté ; dans son souci louable de réfuter les diverses solutions avant d'établir la sienne, l'auteur est amené à répéter plus d'une fois les mêmes arguments, à exposer plus d'une fois les mêmes faits ; une disposition un peu différente de l'argumentation permettrait de parer à cet inconvénient, qui n'est que l'excès d'une qualité. Telle qu'elle est, cette introduction est peut-être actuellement — à côté de la récente introduction du P. Lagrange à son Commentaire sur S. Luc — le meilleur exposé, le plus sincère, le plus averti que puisse trouver un étudiant catholique pour s'initier à la question synoptique.

Mais l'intérêt principal de cette nouvelle édition réside moins dans ces progrès de la forme que dans la fidélité du fond aux éditions précédentes ; depuis l'édition de 1910 ont paru en effet les trois décrets de la Commission Biblique (juin 1911 et juin 1912) sur les évangiles synoptiques ; or l'auteur

a la consolation de pouvoir se dire qu'il n'a rien à changer aux positions prises par lui dès l'origine : lorsqu'alors en effet il démontrait la priorité de l'évangile de S. Marc sur celui de S. Luc et sur l'évangile *grec* de S. Matthieu, lorsqu'en particulier il montrait que notre premier évangile utilise à la fois l'évangile de l'apôtre Matthieu, écrit d'abord en araméen mais traduit en grec et notre second évangile, il s'était attaché à mettre en lumière comment cet usage de l'évangile de S. Marc n'empêchait pas que le premier évangile grec ne pût et ne dût être dit « substantiellement identique » à l'évangile araméen ; cette formule heureuse, qui se retrouve maintes fois dans l'édition de 1910 (p. ex. p. XXXVII et note 1 ; p. LVII ; p. LXVII, etc.), qui était également employée par le P. Lagrange dans son article de la Revue Biblique sur S. Luc, 1896, p. 27 suiv., est précisément celle qui fut choisie par la Commission Biblique dans ses décrets ; c'est dire que M. Camerlynck comme le P. Lagrange, non seulement n'eurent rien à changer à leurs positions, mais n'ont pu que se réjouir de voir la Commission Biblique consacrer une formule qui leur était familière, et qui leur était familière parce qu'elle était traditionnelle.

Nous ne pouvons, dans un simple compte rendu, discuter certaines positions de détail que nous comprenons moins ; par exemple le jugement sur l'hypothèse de Mgr Le Camus, p. LXXVIII, note 3, n'est-il pas devenu trop absolu dans cette troisième édition ? N'est-ce pas là interpréter bien rigidement le décret de la Commission Biblique, surtout si l'on songe à l'expression si modérée « satis fulcire » de la 2e question du décret du 19 juin 1911 ? Nous n'avons donc plus qu'à souhaiter que le volume de M. le chanoine Camerlynck soit de plus en plus en honneur dans les séminaires et les écoles de théologie catholiques ; il le mérite pleinement.

J. LEVIE, S. J.

P. JEAN-JOSEPH NAVATEL, S. J. *Collection de la Bibliothèque des Exercices de saint Ignace* **La dévotion sensible, les larmes et les Exercices de saint Ignace.** Bibliothèque des Exercices, 7, rue des Augustins, Enghien (Belgique).

De la dévotion sensible dont les larmes sont une forme enviable et de la place importante et trop oubliée que leur assigna saint Ignace dans ses « Exercices », le P. Navatel parle en homme d'esprit, en psychologue plein de finesse, en ascète et en historien solidement documentés sur le sujet : « grâce » ou « don », dues à l'amour divin, à la compassion ou à la pénitence, les « saintes » larmes sont bonnes à l'âme et précieuses devant Dieu. L'insensibilité stoïcienne et les dédains jansénistes sont, en cette matière, également opposés à la Tradition ascétique. Plus en particulier, les « Exercices » de saint Ignace sont pleins de larmes. « On l'oublie... lorsque pour exalter la piété liturgique, on dénonce sa spiritualité comme

sèche... sans spontanéité et sans onction ». Le fameux « id quod volo » a fait perdre de vue les appels fréquents à la sensibilité. En réalité, dans le petit livre immortel, la douceur n'est jamais bien loin de la force. Tout cela est dit de si heureuse manière que résumer est déflorer. L'écrivain, par une sobriété élégante, imprime à son petit travail un cachet de distinction. L'ascète puise aux meilleures sources : Cassien, saint Grégoire, saint Bernard, sainte Thérèse, saint François de Sales, le cardinal Bona, Benoît XIV. Enfin, qualité de plus en plus rare, cet ascète, cet historien se révèle un humaniste. Un discret sourire brille par moments sur le sérieux du sujet. Nous aurions mauvaise grâce à nous en plaindre. Les larmes que nous recommande le P. Navatel sont des larmes de joie.

François Jansen, s. j.

Publications nouvelles.

Eugène Thibaut, s. j. **Le Récit du Pèlerin.** Saint Ignace raconté par lui-même au P. Gonzalès de Camera. Première traduction française. Louvain, Collège S. Jean Berchmans 1922. In-8, 103 pp.

Saint Ignace n'a pas laissé, comme tant d'autres fondateurs, d'autobiographie : ses notes personnelles sont rares : c'est dire tout le prix de ce récit où « le Saint raconte — sans apprêt, sans littérature, mais avec une simplicité qui rappelle parfois les Fioretti — comment Dieu prépara sa conversion et la confirma, le mena par la main, comme un maître d'école son petit élève, sur les sentiers de la perfection, comment il fit du défenseur de Pampelune le Fondateur de la Compagnie de Jésus » (p. 111). — La traduction, la première qui ait paru dans notre langue, est fidèle, visant à rendre exactement et jusqu'à la nuance près l'original. E. H.

Manuel Paroissial Grégorien, fasc. iii. **Psautier vespéral** en notation grégorienne et clef de sol, précédé de notions de psalmodie. Grenoble, Bureau Grégorien. Paris, de Gigord, in-12, 110 p.

Notions de psalmodie succinctes et claires, système d'indications pratiques par caractères spéciaux et syllabes numérotées dans le texte des Psaumes : D. Lucien David a réuni dans ce fascicule tout ce qui peut faciliter et par conséquent rendre agréable le chant des Vêpres et des Complies. C'est dommage qu'il n'ait pas cru devoir conserver sur toute sa longueur la cinquième ligne de la portée : cette particularité déroute ceux qui ne sont initiés qu'à la lecture de la musique moderne. J. R.

Chan. Bargilliat. **Cinquante cantiques populaires,** paroles adaptées à des mélodies bretonnes. Quimper, Le Goaziou, en 2 éditions : 1° brochure de 100 pages, contenant le texte intégral et la notation musicale de la première strophe. Prix : 1 fr. 75. 2° grand in-8° contenant un accompagnement d'orgue, dû à la collaboration d'un éminent artiste, M. Ch. Quef, organiste de la Trinité, à Paris. Prix : 6 fr. 50.

M. Bargilliat, écrit l'*Ami du Clergé*, « se repose de ses travaux de droit canon, en composant, sur de vieux airs bretons recueillis par lui, des cantiques nouveaux : c'est là un recueil de pièces vraiment religieuses, vraiment populaires, d'une inspiration artistique très haute, capables de charmer par leur nouveauté et d'améliorer le goût de ceux qui les exécuteront ». (10 nov. 1921).

Nous sommes heureux de pouvoir nous rallier à ces éloges. E. H.

E. Besson. **La Didachè** ou Enseignement des douze Apôtres. Traduction nouvelle avec une introduction et des notes. (Bibliothèque des Amitiés spirituelles, n° 19). Sotteville-lez-Rouen, Legrand, in-8, 32 pp. Prix : 3 fr.

Ayant reçu cette brochure pour compte rendu, nous sommes heureux de pouvoir, non seulement louer l'exactitude et l'élégance de la traduction, mais surtout de féliciter l'auteur pour son excellente initiative de faire connaître les plus anciens documents chrétiens. Préfaces et notes sont claires et sobres, malheureusement inspirées par la conception du protestantisme libéral au sujet de la situation de l'Église primitive. On peut s'étonner aussi que l'auteur mette encore en doute l'authenticité des épîtres de saint Ignace. Mais tout s'explique par l'esprit qui préside à la *Bibliothèque des Amitiés spirituelles*. Celles-ci représentent un groupe d'âmes généreuses et sans doute sincères, désireuses d'intensifier leur vie morale et religieuse et de répandre autour d'elles leur noble idéal. Il est seulement regrettable qu'elles prétendent accomplir leur œuvre en dehors de toute église constituée. E. H.

LES GÉRANTS : ÉTABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.

ÉT. CASTERMAN, S. A., TOURNAI.

La valeur historique du quatrième évangile d'après un ouvrage récent

Après tant d'ouvrages, inspirés par un radicalisme sans merci, quelle aubaine de rencontrer enfin un auteur qui traite le quatrième évangile avec une sympathie respectueuse! Il est à peine exagéré de comparer cette impression de réconfort à la dilatation d'âme qu'on éprouve en passant des régions dévastées par la guerre aux paysages civilisés de l'Ile de France. Le *Regius* professeur de l'Université de Cambridge, le Dr H. V. Stanton, est l'un de ces rares exégètes non catholiques, qui osent aborder l'œuvre joannique, comme on approche d'une source d'eau vive, non pour la dissiper dans les sables vains, mais pour en admirer la profondeur et y chercher le rafraîchissement.

Le livre qu'il vient de publier est le troisième et dernier tome d'une série commencée en 1903 (1). Le premier volume étudiait le témoignage qu'a rendu à nos évangiles l'Église des premiers siècles. Le second était consacré aux Synoptiques. Celui qui a récemment paru, est tout entier réservé à saint Jean. Ce n'est point excessif : la pensée joannique est si riche qu'un volume ne l'épuise pas.

Marquons dès l'abord le caractère de l'ouvrage. Il n'y faut pas chercher une exposition approfondie de la théologie joannique. Le Dr Stanton n'avait pas dessein de nous la donner. Il s'est proposé avant tout d'examiner la valeur historique du quatrième évangile. Il a voulu, pour sa part, montrer comment on pouvait utiliser cet écrit pour retracer l'histoire de la révélation personnelle de Jésus et de son ministère parmi les hommes.

Dès la lecture du premier chapitre, qui résume à grands

(1) *The Gospels as historical documents.* Part. III, *The Fourth Gospel*, by Vincent Henry Stanton, Fellow of Trinity College, Regius professor of Divinity in the University of Cambridge. Cambridge, University Press, 1920. In-8°, VI-293 pp. Prix : 20 shillings.

traits la controverse joannique à partir de Baur et de son école, l'on pressent que l'auteur entend réagir de façon notable contre les conclusions subversives de la « haute critique ». Il a suivi d'un œil vigilant l'histoire de ces outrances. Bien mieux, à la différence de trop nombreux savants ou érudits qui penchés sur leurs livres oublient d'ouvrir les fenêtres pour entendre ce que dit *the man in the street*, il a perçu l'écho de ces théories dans les âmes chrétiennes. Sur le terrain de l'histoire évangélique, les fantaisies radicales sont autre chose que des caprices d'enfants terribles. Elles risquent de blesser les âmes à la source même de leur élan spirituel et religieux. Le Dr Stanton a vu la gravité de la question, et cette compréhension sympathique est bien faite pour l'incliner à la pondération et à la sagesse.

« On ne peut que regretter, écrit-il, que ceux qui se croient autorisés à parler au nom de la critique, nient, en grande majorité, que le quatrième évangile ait une valeur historique propre et ajoute rien de certain aux enseignements des Synoptiques. Même des écrivains qui se sont donné la tâche d'édifier le peuple chrétien, se sont si pleinement convaincus de la justesse de cette conclusion, qu'ils pensent évidemment rendre aux fidèles le plus signalé service, en représentant le quatrième évangile comme le simple témoignage d'une expérience spirituelle. En d'autres termes, ils regarderont l'auteur comme un grand mystique chrétien, mais lui refuseront la qualité d'historien. Ils estimeront ses méditations à la même mesure que celles des grands mystiques qui nous ont été conservées et ne les mettront pas dans un ordre à part. Cependant l'espoir ainsi caressé que le quatrième évangile peut être dépouillé de ses titres historiques, sans perdre son prestige de guide religieux et spirituel, n'a que trop de chances de se révéler comme illusoire. L'expérience spirituelle de l'auteur du quatrième évangile et celle des mystiques chrétiens dans toutes les générations, ont été intimement liées

à la croyance en la vérité historique de l'apparition de Jésus-Christ sur la terre, telle qu'elle nous est présentée dans ses grandes lignes par le quatrième évangile. On peut se demander si pour des penseurs d'esprit lucide les deux choses sont séparables, et le fait de cette liaison nous est un motif extrêmement fort de chercher avec un soin scrupuleux à porter un exact jugement sur le bien fondé de la croyance à l'historicité du quatrième évangile. »

Ces préoccupations largement humaines et chrétiennes sont tout à l'honneur de celui qui les éprouve. Elles reparaissent plus d'une fois au cours de l'ouvrage, sans détriment de l'intérêt ni de la science, tout au contraire. De même que le professeur de Cambridge ne peut oublier qu'il est un homme écrivant pour d'autres hommes, de même il se garde bien de se figurer le dernier des évangélistes à la manière des princesses des contes de fées, hermétiquement murées dans leurs palais jusqu'à l'arrivée de quelque prince charmant. A l'étude minutieuse des textes, telle qu'on peut l'attendre d'un *scholar*, rompu aux meilleures méthodes philologiques, il joint les considérations générales, les vues synthétiques qui ressuscitent une époque disparue, replacent un écrivain dans son milieu et dans son cadre, essaient de deviner les influences qu'il a exercées et les réactions qu'il a subies. L'interdépendance est la loi des êtres ; moins que tout autre, un historien ne peut la négliger.

A la différence de l'école de Baur, le Dr Stanton ne s'est pas fait *a priori* une conception du quatrième évangile, de ses tendances, de son but, pour imposer de gré ou de force cette vue préjudicielle à l'interprétation des documents. Il part des textes et, — sauf une exception importante, il est vrai, que nous noterons et discuterons plus loin —, les considérations plus larges de psychologie humaine et religieuse sont appelées, non pour être substituées aux témoignages, mais pour les éclairer.

Au seuil de l'ouvrage une première question se pose : le quatrième évangile est-il l'œuvre d'un seul auteur? Les anciens interprètes, aussi bien que la grande majorité des exégètes contemporains, sont tellement persuadés de cette unité qu'ils ne songent même pas à envisager l'hypothèse adverse. On chercherait en vain dans la tradition le moindre soupçon que le quatrième évangile ait pu être le résultat d'une compilation, et pour infirmer cette unanimité, il faudrait des raisons de critique interne bien sérieuses. En ces trente dernières années, pourtant, des érudits, presque tous allemands, ont entrepris la dissection de l'œuvre joannique, à l'effet d'y découvrir pluralité d'auteurs et de « couches » rédactionnelles : ainsi a-t-on vu successivement paraître les systèmes de Wendt, Soltau, Wellhausen, Schwartz, B. W. Bacon, Spitta. Les divergences, souvent considérables, entre ces théories sont le signe non équivoque de l'arbitraire des méthodes employées. Le Dr Stanton n'a pas cru devoir se dispenser de rappeler ces hypothèses « stratigraphiques » et, sans les examiner dans le détail, — ce qui aurait été d'une infinie et fastidieuse minutie —, il a jugé utile d'y opposer un certain nombre de remarques générales.

Il note d'abord très justement le préjugé qui inspire ou risque d'inspirer ces amateurs de découpage de textes. « Il est important en cette question de ne pas se servir de critères d'unité qui ne seraient pas appropriés au quatrième évangile. Il ne faut pas s'imaginer que l'unité d'auteur implique nécessairement cette brièveté d'exposition, cette composition logique, cette fuite des répétitions qui satisfont l'esprit d'un lettré occidental. On ne peut s'attendre bonnement à rencontrer ces qualités dans l'œuvre d'un juif, que la culture hellénique, pour autant qu'il l'a reçue, n'a pas profondément pénétré, qui était de tempérament spécifiquement mystique et dont l'esprit était absorbé par deux ou trois grands

objets de contemplation. Un écrivain de cette trempe ne cherchera pas à produire la conviction par les raisonnements de la dialectique; sous des angles variés il présentera aux esprits des hommes, pour qu'ils les contemplent, les quelques grandes vérités dont il a senti l'importance vitale, de la même façon que lui-même a pris l'habitude de les contempler en vue de réaliser leur puissance. L'art d'un tel homme, — autant qu'on peut parler d'art —, consistera à maintenir ces deux ou trois thèmes principaux aussi longtemps que possible devant les yeux de ses auditeurs ou lecteurs, en combinant les répétitions des mêmes pensées fondamentales avec de légers changements de forme. Il peut donc arriver à des critiques d'être beaucoup trop pressés d'imaginer que là où le quatrième évangile, après quelque intervalle, reprend un sujet déjà traité, il y a eu solution de continuité, accidentelle ou intentionnelle, et que pour retrouver l'ordre primitif il faut souder les deux passages. »

Pour quiconque n'entend pas appliquer au quatrième évangile les règles de la composition classique et se souvient qu'en particulier l'art des transitions est étranger au génie sémitique, l'unité d'auteur ne fait pas de doute. L'homogénéité de l'évangile est fatale à toute théorie qui veut le transformer en une sorte de mosaïque : dans toutes les parties de l'ouvrage se révèlent le même style, le même esprit, les mêmes points de vue doctrinaux. Ces caractères très spéciaux appartiennent à la trame la plus intime de l'œuvre. Les connexions entre les récits et les discours sont d'une nature si subtile, leur mutuelle implication si profonde, le dessein de mettre en lumière, dans les faits et les paroles, les mêmes vérités essentielles, si apparent et si fidèlement poursuivi à travers tout l'évangile, que ce mélange d'unité et de complexité suppose nécessairement une même pensée directrice, présidant à l'ensemble comme au détail de la composition.

Tout en maintenant l'unité d'auteur, l'exégète anglican ne

ferme pas les yeux aux faits plus notables, apportés par les partisans de la pluralité. Il ne songe pas à nier le caractère fragmentaire du quatrième évangile, ni l'absence fréquente de transitions ou l'apparence qu'ont certains récits de rester suspendus en l'air : tels l'histoire de Nicodème au chapitre III ou l'épisode des Grecs, au chapitre XII, 20 sqq., dont on ne sait comment ils ont fini. Mais ces traits peuvent s'expliquer, sans qu'il soit nécessaire de multiplier les rédacteurs.

Pour rendre raison de ces particularités, le Dr Stanton a cherché à restituer la manière dont le quatrième évangile a été composé. Ici encore les remarques judicieuses abondent. Le cas du quatrième évangile n'est pas absolument le même que celui des Synoptiques. Ceux-ci reproduisaient la catéchèse primitive, l'enseignement proposé communément aux néophytes. L'évangile joannique a paru plus tard, vers la fin du Ier siècle, pour répondre à des besoins en partie nouveaux. Son auteur, « un homme exceptionnel », n'entendait pas simplement reprendre l'exposé de la catéchèse commune ; il avait son dessein particulier, qui était de manifester, par un choix d'œuvres et de discours, la gloire du Fils de Dieu. Ces distinctions, dont il faut tenir compte, n'excluent cependant pas toute analogie entre saint Jean et les Synoptiques.

De part et d'autre, la rédaction a été préparée par la prédication orale. A l'imitation des trois premiers, le quatrième évangile, avant d'être fixé par écrit, a dû être parlé par son auteur. Il n'y faut pas voir, comme c'était la tendance de l'école de Baur, un chef-d'œuvre jailli tout d'une pièce, dans un éclair de génie, du cerveau d'un grand écrivain. L'ouvrage a été longuement préparé, pensé, prêché par fragments, avant de prendre sa forme littéraire définitive. Suivant les besoins de ses auditeurs, le prédicateur variait les thèmes de ses entretiens : tantôt il racontait l'histoire de la Samaritaine, tantôt il rapportait tout ou partie du Discours après la Cène. L'unité de pensée et de sentiment mettait un lien secret entre

ces expositions orales, car toutes se rapportaient aux grandes vérités sur lesquelles s'était arrêté de préférence l'esprit contemplatif de l'évangéliste : divinité du Christ avec les signes qui la manifestaient, réponses diverses des âmes, opposition de la lumière et des ténèbres, de la foi et de l'incrédulité. Quand au terme d'une longue carrière apostolique l'évangéliste réunit par écrit récits et discours, il arriva naturellement que ces fragments de catéchèse étaient pénétrés d'un même esprit et convergeaient vers une même fin. Rien n'oblige non plus à supposer qu'après cette période de préparation orale l'évangile a été composé d'un seul jet, sous une forme invariable. Après une première rédaction, l'auteur a pu reprendre son œuvre et, sans la refondre complètement, la retoucher, y ajouter ; spécialement il a pu compléter des discours par l'addition de sentences du Seigneur qui se rapportaient au même objet. La supposition est d'une psychologie vraisemblable : l'insertion de nouveaux fragments dans une première rédaction, sans refonte proprement dite, expliquerait mieux que les théories documentaires ce que certaines transitions peuvent avoir d'imparfait (1).

Ces vues sur l'origine du quatrième évangile laissent pressentir quelle place le Dr Stanton fera à la théorie du Logos. Bien que cette doctrine soit mise en tête de l'évangile et nous soit présentée comme la clef qui donne l'intelligence du mystère du Christ, ce serait une erreur de croire que dans son propre développement la pensée de l'évangéliste a suivi

(1) Le Dr Stanton incline cependant à faire aux théories documentaires deux concessions importantes : le chapitre VI, en totalité ou en grande partie, et les chapitres XV-XVII pourraient être des insertions postérieures, dues soit à l'évangéliste, soit à un autre rédacteur. Nous n'avons pas d'objection de principe à ce que l'évangéliste ait repris sa première rédaction pour y ajouter quelques compléments ; mais l'hypothèse d'une interpolation aussi considérable que le chapitre VI ou les chapitres XV-XVII par un rédacteur postérieur, sans relation avec l'évangéliste, soulève plus de difficultés qu'elle n'en résout.

la même marche. « Il semble au contraire que dans le prologue et le corps de l'évangile nous ayons l'histoire de la pensée de l'évangéliste en ordre inverse. » La doctrine du Logos n'a pas été pour lui un point de départ, mais un aboutissant. Aux origines de sa prédication, il ne s'est pas appuyé sur cette idée pour en déduire sa conception du Christ, vie et lumière des hommes, ou la préexistence du Fils de l'homme auprès de Dieu : ceci a précédé cela. Après des années de méditation et d'enseignement, le terme de Logos a fourni à l'évangéliste la formule particulièrement heureuse d'une doctrine déjà ferme dans son esprit, la synthèse harmonieuse de conceptions déjà acquises. Loin d'avoir été le germe d'où est sorti le développement doctrinal du quatrième évangile, la théologie du Logos en est bien plutôt la fleur épanouie.

Sous quelles influences s'est opérée cette synthèse? La façon même dont le Dr Stanton a expliqué la composition du quatrième évangile, le sépare des critiques de moins en moins nombreux, qui prétendent rendre compte du prologue par l'action directe des idées philoniennes. L'exégète anglican ne pousse cependant pas la réaction contre l'école de Tubingue et ses disciples attardés jusqu'à soutenir que la lecture de l'Ancien Testament a été le seul stimulant de la pensée de l'évangéliste. Il prend une position intermédiaire. Sans nier l'influence de la Bible, spécialement du livre de la *Sagesse*, en y ajoutant même l'action de la pensée paulinienne, il maintient la vraisemblance d'un contact entre la théologie joannique et l'alexandrinisme, tel qu'il nous est révélé dans les œuvres de Philon. Contact léger, influence indirecte.

« Le corps de l'évangile nous présente une matière accumulée pendant des années de méditation et d'enseignement... Il reflète des croyances christologiques que l'auteur a tenues, des modes de penser auxquels il s'est accoutumé, avant d'avoir saisi l'idée du Logos et de l'avoir appliquée à la personne du Christ. Il n'y aurait rien d'étrange à ce qu'il ne

se fût familiarisé avec cette idée ou du moins n'y eût prêté attention qu'après une assez longue pratique de la prédication chrétienne. Aucune nécessité de supposer que l'évangéliste se soit appliqué à l'étude directe des écrits de Philon ou de quelque autre philosophe. A une époque où les conférences et les discussions sur des sujets philosophiques étaient si fréquentes dans les lieux publics et pour une large mesure remplaçaient la lecture, il a très bien pu entendre exposer les conceptions philoniennes par quelque juif alexandrin cultivé, par quelque Apollos, discourant dans une salle ou sous un portique, pendant une visite à Éphèse. Il a pu saisir l'idée de Logos comme une conception centrale qui l'aidait à définir sa propre doctrine et lui offrait la formule cherchée d'une vérité dont il avait déjà le sentiment. »

En l'absence de tout témoignage positif, ces suggestions restent du domaine des conjectures. Que l'évangéliste ait pris contact avec l'idée de Logos de cette façon ou d'une autre, une chose est certaine : la conception philonienne n'a pas modelé son œuvre ni transformé sa foi antérieure. Elle a pu jouer le rôle d'excitant, mais c'est l'évangéliste qui a tiré au clair et amené à sa perfection cette doctrine du Logos, c'est lui qui en a fait le lien synthétique de vérités dont il avait déjà la ferme possession.

La même modération de jugement inspire l'étude du symbolisme joannique. On sait que des critiques radicaux, dont M. Loisy est le plus connu, décèlent des intentions allégorisantes dans les plus menus détails. Un allégorisme subtil pénètre tout et tend à tout défigurer, les miracles, les discours et les personnages, les moindres circonstances de temps et de lieu, les chiffres et les dates. C'est là, dit le Dr Stanton, exagération manifeste. Prétendre que l'évangéliste a imité les procédés de Philon et autres allégoristes anciens, est une affirmation qui ne s'appuie sur « rien qui mérite le nom de preuve ». Nous connaissons la manière philonienne. Dans

son exégèse de l'Ancien Testament, le Juif alexandrin pratique ouvertement l'allégorie, il expose minutieusement les significations plus ou moins artificielles qu'il trouve aux récits de la Bible, il ne laisse rien à deviner à l'ingéniosité de ses lecteurs. Le quatrième évangile est très éloigné de ces raffinements. Si son auteur avait eu toutes les intentions qu'on lui prête, comment croire qu'il ne les aurait pas manifestées clairement, d'autant plus que ce symbolisme, créé, dit-on, par la libre imagination d'un mystique, n'était pas du domaine de la littérature courante? L'évangéliste annonçait au monde une vérité nouvelle ; c'était pour lui un devoir et une nécessité de parler net.

Pour déterminer la part de symbolisme que contient l'œuvre joannique, la méthode la plus sage est de s'en tenir au témoignage des textes, de suivre les indications clairement exprimées par l'évangéliste, sans lui prêter des arrière-pensées si profondes que personne n'en a soupçonné l'existence avant l'exégèse radicale de la seconde moitié du XIXe siècle. Lorsque l'évangéliste veut confirmer une vérité par l'application allégorique d'un fait, lui-même suggère le rapport qui les unit. Ainsi la multiplication des pains est l'occasion du discours sur le pain de vie; la guérison de l'aveugle-né est encadrée par les affirmations de Jésus qu'il est la lumière du monde; la résurrection de Lazare illustre sa maîtrise de la vie. L'évangéliste interprète explicitement la parole de Jésus sur le temple (II, 19-22) comme une prédiction de la résurrection. Il nous présente dans l'épisode du lavement des pieds tout à la fois un exemple d'humilité et une image de la pureté spirituelle qu'exige la participation à la table du Seigneur. La transfixion de Jésus sur la croix, avec le flux d'eau et de sang, est racontée, il est vrai, sans commentaire explicatif, mais l'insistance avec laquelle l'évangéliste affirme la réalité du fait, est un signe qu'il y attache un sens profond, dont tout chrétien pouvait percevoir au moins

quelque chose. Dans les discours de Jésus, des objets matériels servent à figurer les vérités les plus hautes : ainsi le pain, l'eau, la vigne. Mais, dit très bien l'exégète anglican, « ce symbolisme du quatrième évangile est caractérisé par une simplicité et une dignité qui font souvent défaut dans les allégories de Philon. Les comparaisons employées dans l'évangile reposent sur de réelles analogies entre les choses de l'ordre naturel et surnaturel, comme les paraboles dans les Synoptiques. »

Autre différence avec l'allégorisme alexandrin. A lire Philon, on a l'impression que pour lui la Bible tire sa réelle valeur de la profondeur et de la multiplicité de ses significations allégoriques, et qu'elle justifie par là son caractère de livre inspiré. « Pour l'évangéliste, au contraire, les œuvres de Jésus et tous les événements de sa vie étaient de la plus haute importance, en tant que faits historiques, indépendamment des vérités particulières dont tel ou tel pouvait être le symbole. Par ses œuvres Jésus manifestait sa gloire; par elles il prouvait sa messianité; par ce qu'il a fait et souffert, il a donné la vie au monde. L'évangéliste a pu être persuadé, — et nous avons des indications que de fait il l'était —, que tout dans la carrière du Sauveur sur terre était divinement ordonné. Ce sentiment a pu l'incliner à rapporter certains détails des traditions évangéliques, sans prétendre pour autant expliquer leur signification. C'est là une attitude d'âme très différente de celle de l'allégoriste. »

Le Dr Stanton n'est pas moins réservé quand il s'agit d'apprécier l'influence qu'ont pu exercer sur l'auteur du quatrième évangile les religions du monde gréco-romain ou les doctrines gnostiques. En ces derniers temps les cultes à mystères ont pris une place de premier plan dans l'histoire de la rencontre de l'hellénisme et du christianisme. Il a été de mode, en certains milieux, non seulement de comparer les mystères païens et le mystère chrétien, — ce qui est en soi

légitime et peut avoir son intérêt, — mais de passer sous silence ou d'exténuer les oppositions radicales, d'accentuer indûment les ressemblances superficielles, de transformer en emprunts directs des analogies lointaines, et naturellement c'est toujours le christianisme qui est le parent pauvre et joue le rôle d'emprunteur. L'imitation consciente des cultes païens aurait commencé dès les temps apostoliques, avec saint Paul et saint Jean. Le Dr Stanton proteste contre cette défiguration de l'histoire. Des écrivains, comme Reitzenstein, lui paraissent avoir perdu tout équilibre de jugement, — littéralement, « avoir la balance de leur jugement totalement sens dessus dessous », — quand ils traitent des rapports des religions à mystères et du christianisme. Le surnaturel étant un approfondissement de la nature, la dilatation, sous l'action de la divine grâce, de ses capacités et virtualités, il serait étrange qu'il n'y eût pas d'analogies entre la religion chrétienne et les cultes qui, au milieu d'une végétation touffue et souvent malsaine de rites et de croyances, ont cependant gardé quelques notions religieuses fondamentales. Mais « il est inconcevable que l'apôtre Paul ou l'auteur du quatrième évangile aient entrepris délibérément de calquer le christianisme sur les cultes païens et les religions à mystères. Étant donnée l'horreur que leur éducation juive devait naturellement leur inspirer et leur inspirait de fait pour l'idolâtrie, ils ne pouvaient avoir que de la répulsion pour les cultes des mystères. Il n'y a pas d'indice qu'ils les aient distingués d'une façon quelconque des autres rites païens ou leur aient prêté une attention spéciale. Il est donc tout à fait invraisemblable qu'ils les aient imités consciemment et de propos délibéré. »

La dernière partie de l'ouvrage — 80 pages — est consacrée à l'examen comparé de saint Jean et des Synoptiques. De cette étude, menée avec clarté et méthode, ressort la valeur historique ferme du quatrième évangile. Pour les récits, les conclusions de l'exégète anglican rejoignent généralement

celles que n'ont pas cessé de défendre les auteurs catholiques. Les faits de la vie du Christ, narrés dans le quatrième évangile, peuvent facilement s'harmoniser avec les données des Synoptiques et y ajoutent un supplément précieux d'information : tour à tour sont examinés à ce point de vue le témoignage et l'œuvre de Jean-Baptiste, la vocation et la foi des disciples, le ministère de Jésus en Galilée et à Jérusalem, les récits de la Passion et de la Résurrection, et de toutes ces discussions se dégage cette même conclusion que les narrations joanniques nous permettent de mieux comprendre le développement du ministère du Christ.

De même l'enseignement du Christ dans le quatrième évangile ne contredit pas la doctrine des Synoptiques, mais il la complète et l'éclaire. « A considérer attentivement les choses, dit M. Stanton, on reconnaît, je crois, que la difficulté essentielle ne consiste pas en ce que la même personne ait donné son enseignement sous ces deux formes différentes; elle consiste plutôt en l'une de ces deux formes, considérée en elle-même. Si Jésus a su et a déclaré qu'il était venu dans le monde comme le Divin Sauveur de l'humanité, il serait étrange qu'il n'eût pas pourvu aux besoins moraux et spirituels des hommes en leur communiquant des connaissances spirituelles d'une élévation fort inégale. » Dans le quatrième évangile, toute la lumière est concentrée sur la personne de Jésus et ses relations avec le Père. Dans les Synoptiques, les discours portent principalement sur le Règne de Dieu, sur son développement, sur les conditions à réaliser pour entrer dans le royaume et pour y vivre, mais la doctrine des relations de Jésus avec le Père, pour être énoncée moins fréquemment et plus brièvement que dans l'enseignement joannique, n'est pas absente. Dans nos trois premiers évangiles, Jésus revendique pour sa personne de stupéfiantes prérogatives, *tremendous claims*, dont les discours joanniques ne sont qu'une expression plus claire et plus déve-

loppée : dans le récit de la tentation et les guérisons de possédés, le Christ apparaît comme l'Adversaire et le Vainqueur du démon (cf. Jo., XII, 31 ; XIV, 30 ; XVI, 11) ; dans la parabole des vignerons homicides, comme l'Héritier, le Fils unique du Maître de la vigne ; il est le parfait Révélateur du Père, dont il est seul à posséder une connaissance compréhensive (Mt. XI, 27 ; Lc., X, 22) ; le Juge universel, le Seigneur à qui tout a été confié, le Fils en un sens unique et plénier, l'objet suprême du culte dans la sainte Eucharistie (1), le Dispensateur de l'Esprit-Saint. L'importance de ces déclarations, remarque M. Stanton, ne doit pas se mesurer à leur nombre ; si elles sont autre chose que les rêves d'un fanatique, elles ont dû jouer, dans la mission de Jésus sur terre, le rôle d'idées directrices. En les accentuant et en les développant, le quatrième évangile ne faisait donc que mettre en pleine lumière ce qui avait donné au caractère du Christ cohérence et solidité. Les Synoptiques ne nous ont conservé que de brèves déclarations de Jésus sur sa personne, mais « il est improbable que de telles paroles, si elles ont été prononcées, aient été isolées dans les entretiens de Jésus avec ses disciples ; rien que pour être intelligibles, pour exercer sur leurs esprits l'impression qu'elles devaient produire, il a fallu qu'elles fussent répétées et développées. »

Pourquoi, en terminant, faut-il avoir le regret de constater que cette étude solide et consciencieuse est déparée par un notable déficit? Le Dr Stanton n'a pas eu l'audace d'être traditionnel jusqu'au bout. Tout en défendant la valeur historique ferme du quatrième évangile, il a sacrifié son origine proprement joannique. Le quatrième évangile ne serait pas l'œuvre de Jean, fils de Zébédée, mais d'un autre disciple, plus jeune, lui aussi palestinien, qui, sans avoir

(1) Le Dr Stanton, qui n'est pas ritualiste, réduit indûment la portée des paroles de la consécration : il n'y voit que l'expression de la dépendance mystique qui unit le chrétien au Christ vivant en lui.

suivi personnellement Jésus, a pu être en contact avec Jean l'Apôtre. Ce contact reste d'ailleurs assez indéterminé, mais certainement il n'a pas été tel que nous puissions nous flatter d'avoir dans le quatrième évangile la pensée personnelle de saint Jean et une relation autorisée de son enseignement.

Aucun témoignage positif n'est apporté à l'appui de cette assertion. Le grand argument est tiré de la psychologie que l'on prête au fils de Zébédée : comment le pêcheur du lac de Tibériade, l'Apôtre que saint Paul dans l'épître aux Galates (II, 9) nous représente comme une des colonnes de l'Église de Jérusalem, a-t-il pu devenir le théologien du Logos, l'adversaire déterminé des Juifs dans le quatrième évangile? Une telle transformation n'est vraisemblable, nous dit le Dr Stanton, que dans un disciple plus jeune et d'intelligence plus malléable.

Il est permis de s'étonner que cette difficulté, — si difficulté il y a —, ait pu faire tant d'impression sur le Dr Stanton qu'elle a prévalu dans son esprit contre le témoignage de la tradition patristique et les affirmations de l'évangile lui-même. Pour résoudre un problème de psychologie religieuse, qui n'offre pas à la thèse traditionnelle d'obstacle insurmontable, le Dr Stanton se voit acculé aux interprétations de textes les moins vraisemblables. C'est vraiment lâcher la proie pour l'ombre. L'exemple est caractéristique de ces défaillances auxquelles, en dehors du magistère vivant de l'Église, succombent les meilleurs des exégètes et historiens non-catholiques, même en des questions qui paraissent de l'ordre purement critique.

Ore Place, Hastings. JOSEPH HUBY, S. I.

La Doctrine des Scolastiques sur l'efficacité des Indulgences (*Suite*).

II. Les indulgences ont-elles la valeur que leur attribuent les concessions? *Utrum indulgentiae tantum valeant quantum pronuntiantur?* (S. Thomas. q. cit., a. 2.)

Ce fut là encore une question fort débattue. A cette époque les indulgences étaient accordées surtout pour des aumônes faites aux églises. N'est-ce pas un véritable marché? Ne vend-on pas la miséricorde divine? Le riche ne se trouve-t-il pas dans ce cas *melioris conditionis* que le pauvre qui n'a pas tant d'argent? N'y a-t-il pas simonie à donner un bien spirituel pour de l'argent? Ces difficultés hantaient véritablement l'esprit des premiers scolastiques. Aussi toutes sortes d'opinions furent proposées pour éviter l'objection. Le Maître Paul (Magister Paulus), chanoine de Saint-Nicolas, près de Passau, qui, vers le milieu du XIII^e^ siècle, écrivit une *Summa de Poenitentia*, connaît déjà sept opinions, toutes assez probables d'après lui.

Une première soutient que l'indulgence n'a guère d'autre efficacité que celle qu'a toute bonne œuvre; l'autorité de l'Église cependant renforce quelque peu cette efficacité. « Quod valent tamquam quodlibet bonum, tamen amplius, propter auctoritatem Ecclesiae (1). »

Une deuxième opinion prétend que les indulgences ne valent que « quoad delicta ignorantiae. » Elle est mentionnée par Guillaume d'Auxerre, saint Raymond de Pennafort et Paul de Passau. Que faut-il entendre par ces *delicta ignorantiae?* Sans aucun doute ce sont les péchés qu'on a oublié d'accuser en confession et pour lesquels, par conséquent, aucune pénitence n'a été imposée; c'est donc la pénitence

(1) Les citations d'auteurs antérieurs à Alexandre de Halès sont empruntées, pour la plupart, aux articles cités de Mgr Paulus ou du P. Gillmann.

due pour ces péchés, à l'insu du pénitent, qui serait remise par l'indulgence.

Une troisième manière de voir, limite la valeur des indulgences aux péchés véniels. Saint Raymond de Pennafort la mentionne; Jacques de Vitry dit expressément que les indulgences valent aussi « ad venialium deletionem. » Comment faut-il entendre cette « deletio venialium » opérée par l'indulgence? Sans doute cette rémission est l'effet non pas de l'indulgence comme telle, mais de la bonne œuvre prescrite pour la gagner. Que tel soit bien le sens, cela semble résulter des paroles dont se sert Raymond de Pennafort. Il renvoie en effet au paragraphe précédent, où il traite de la rémission des péchés véniels et où, entre autres moyens d'obtenir la rémission de ces péchés, il indique les aumônes. Il explique de même comment les indulgences peuvent contribuer à faire obtenir la grâce; elles le peuvent comme toute bonne œuvre : « valent peccatori offerenti ex pia devotione, licet informi, ad gratiae impetrationem; ad hoc enim valent quaelibet eleemosynae, et quodlibet bonum opus. »

Quatrième opinion : les indulgences opèrent la rémission de la pénitence omise non intentionnellement et par simple négligence. Alain le canoniste et Giraud le Cambrien la connaissent; ce dernier conseille de réserver les indulgences à cette fin : « Consilium esset, ut iniunctam sibi poenitentiam quivis pro posse compleret, relaxationum vero contra iniuncta negligenter omissa, vel etiam ad purgatorium reservaret. » Ce conseil de Giraud permet de mieux comprendre la « *Glossa anonyma in compilationem primam* » où l'on trouve ces mots : « Quid valet talis remissio? Si tota poena remitteretur una die, numquid poenitentes tenerentur ieiunare? Resp. Secundum quosdam hae remissiones velut thesaurus reservandae sunt usque post mortem, ut tunc nobis prosint, cum mereri non possumus; sed potestati clavium ecclesiae non invidens dico, ad contritionem a Deo remissum esse

reatum, poenam ab Ecclesia impositam posse remittere... Usus tamen habet, ut tantum negligentia omissae poenitentiae dicantur remitti. » Huguccio († 1210) rejette cet avis, parce qu'il serait contraire aux paroles de l'évangile : Quodcumque solveritis, etc.

Cinquième opinion : les indulgences valent pour la rémission de la pénitence accomplie avec une certaine négligence. Raymond de Pennafort et Paul de Passau la connaissent.

Sixième manière de voir : l'indulgence opère la rémission de la pénitence que quelqu'un, surpris par la mort, n'a pu accomplir. Alain de Lille semble l'admettre (1). Alain le canoniste et Paul de Passau la signalent. « Quinti dicunt, dit ce dernier, quod valent quoad mitigationem poenae in purgatorio, quam hic non peregit propter mortis praeoccupationem. »

Septième opinion : l'indulgence vaut pour le cas où le confesseur aurait imposé une pénitence trop grande : la partie de la pénitence imposée au delà de ce qui eût dû être imposé serait remise par l'indulgence. Nous la trouvons indiquée chez Alain le canoniste : « Alii dicunt quod valent quoad Ecclesiam, sed tunc tantum cum peccatum vel per contritionem vel per satisfactionem est sufficienter punitum; tunc enim quod ex superhabundanti Ecclesia imposuit, et quoad Deum et quoad Ecclesiam omnino per tales remissiones remittitur. » Qui sont ces *alii* dont parle Alain? On ne saurait le dire. Peut-être vise-t-il la remarque de Pierre le Chantre : « Quandoque maior debito poenitentia iniungitur, quandoque minor, quandoque condigna. Si maior, ita potest esse, quod prodesse posset talis relaxatio. » Dans les autres cas le pénitent aurait à accomplir la satisfaction par lui-même.

D'autres encore disent que l'indulgence ne vaut que « ad arbitrium proprii sacerdotis qui plenius novit suorum subditorum conscientias; » la remise serait plus grande ou plus

(1) Voir plus haut, p. 180 sq.

petite, d'après ce que le « proprius sacerdos, » connaissant mieux les dispositions et les forces de ses subordonnés, juge convenable. Le nombre de jours exprimé par le prélat qui concède l'indulgence serait une limite qu'on ne peut dépasser. Supposez que l'évêque dise : je remets le tiers de la pénitence, ou bien je remets cent jours de pénitence, cela voudrait dire : le « proprius sacerdos », curé ou confesseur, pourra remettre une partie de la pénitence, partie à déterminer par lui d'après les dispositions et les forces du pénitent, mais il ne peut aller au delà du tiers ou au delà de cent jours. Cette opinion est citée par Alain de Lille et se trouve reproduite chez Étienne Langton : « Dicunt alii quod in huiusmodi relaxationibus que ita informiter et nude proponuntur, conditio et forma debite circumstantie subauditur ; hoc enim subaudit prelatus : Quicunque posuerit nummum vel obolum in fabrica huius ecclesiae, absolutus sit a tertia parte penitentiae sibi iniuncte ad arbitrium sui sacerdotis qui plenius novit suorum conscientias subditorum, et prout ipse noverit vires et facultates subditorum, concedimus plus minusve penitentias relaxari, ut cum dicitur tertia vel quarta vel media relaxari, finitus numerus ponatur pro infinito. Sicut enim canonice penitentie iniunguntur pro singulis peccatis, ut certas habeamus metas quas non licet transgredi penitentias injungendo, citra quos tamen terminos penitentie arbitrarie iniunguntur, secundum varia merita singulorum, ita sunt certi et canonici termini relaxande penitentie quos transgredi non licet. Sic autem proponuntur dispensative a prelatis ut singuli sacerdotes eorum quibus fiunt relaxationes pro suo arbitrio moderentur. » Alain rejette immédiatement cette opinion : les fidèles ne conçoivent certainement pas ainsi l'indulgence ; ils ne consultent plus leur curé ou leur confesseur et les évêques les tromperaient donc : « Sed iuxta solutionis illius sententiam illi videntur decipi quibus penitentie relaxantur. Credunt enim se plene absolutos ad huiusmodi relaxationes super his

que relaxari putant, salutis sue provisores non amplius consulentes. »

Voilà bien des vues divergentes! Ont-elles toutes été soutenues réellement? Il faut croire que non; en tout cas on trouve peu d'auteurs qui les défendent sérieusement et si elles ont été soutenues, elles n'ont guère été répandues; il se peut très bien que l'une ou l'autre n'ait été proposée que *pro forma* par manière d'objections. Généralement, quasi unanimement, les auteurs admettent que les indulgences ont la valeur que leur attribue la concession, « tantum valent, quantum sonant. » Il est vrai que certaines conditions sont requises pour que les indulgences aient toute leur valeur, que leur efficacité plus ou moins grande dépend d'une foule de facteurs. Et encore une fois dans l'énumération de ces conditions, de ces facteurs, on constate chez les auteurs la plus grande divergence : il y en a qui n'exigent qu'une seule condition, d'autres en exigent deux, d'autres encore trois, quatre ou même six. Pierre de Poitiers († 1205), disciple de Pierre Lombard, et professeur à Paris, dans son *Sententiarum libri quinque*, l. III, c. XVI, exige la discrétion, ce qui veut dire que le fidèle dans le cas où une aumône était prescrite, comme il arrivait souvent, était tenu de la proportionner à ses moyens : « Sciendum est quod si episcopus vel alius prelatus indicet et publicet se in dedicatione alicuius ecclesiae dimissurum tertiam, vel quartam partem poenitentiae, vel quadraginta dies, vel aliquid tale omnibus illis qui ad fabricam illius ecclesiae contulerint eleemosynas suas, non ideo quicumque suam ibi attulerit eleemosynam, promissam consecutus est veniam; si enim dives aliquis det tantum nummum vel obolum, sicut vetula pauperrima, credit tantum dimissum esse? Absit! Nonne legitur quod vidua illa tantum dedit, quae non dedit nisi duo minuta (Luc XXI), quantum Zacheus qui dedit medietatem patrimonii sui (Luc XIX)? Oportet enim quod quisque iuxta vires eroget, ut qui plus habet, plus det; qui

minus, minus. » PIERRE LE CHANTRE dans sa *Summa de Sacramentis* exige trois conditions : *auctoritas Ecclesiae, communio suffragiorum, labor et devotio poenitentis;* dans son *Alphabetum morale*, ordinairement appelé Abel, parce qu'il commence par ce mot, ce même auteur demande une *aequa recompensatio*, « ita quod tantum gravet eum dare ut ieiunare ; » d'après lui l'avare doit donner une aumône moins importante que le prodigue, parce que celui-ci préfère donner plutôt que de jeûner, tandis qu'au contraire l'avare aime mieux jeûner que donner. GUILLAUME D'AUXERRE va jusqu'à six conditions : 1. *potestas ligandi vel solvendi*, 2. *necessitas loci aut illius cui fit relaxatio*, 3. *devotio fidei*, c'est-à-dire on doit croire que l'Église a le pouvoir de donner des indulgences, 4. *status illius cui datur*, l'état de grâce, 5. *discretio*, 6. *iusta aestimatio*, surtout des prières et des suffrages de l'Église. JACQUES DE VITRY réclame également six conditions : 1. *auctoritas relaxandi*, 2. *discretio et debita causa*, 3. *fides et caritas in recipiente*, 4. *devotio offerentium*, 5. *maioritas vel minoritas subsidii iuxta facultates*, 6. *pluritas et paucitas suffragantium*. RAYMOND DE PENNAFORT n'en énumère que trois : 1. *pia dispositio poenitentium*, 2. *pia dispositio suffragantium*, 3. *numerus suffragantium*. ALBERT LE GRAND revient de nouveau au nombre six : « Sex exiguntur conditiones, quae suppositae sunt vel dictae ab Ecclesia. Duae autem ex parte dantis, quarum prima est dantis authoritas ex iurisdictione quam habet sicut Papa, Episcopus, Legatus et huiusmodi ; alia est pia causa dantem movens, non privata, sed publica... Alia duo praesupponuntur ex parte recipientis, scilicet quod sit contritus et confessus in voto seu in proposito, et quod habeat fidem, quod hoc sibi possit fieri per clavium potestatem... Alia duo exiguntur ex parte gratiae vel Ecclesiae, in qua fit remissio, scilicet abundantia thesauri meritorum repositorum in thecis spiritualibus Ecclesiae,... et iusta aestimatio solutionis eius, pro qua indulgentia est insti-

tuta. » (*in IV Sent.*, dist. 20, art. 17) SAINT BONAVENTURE dit que les auteurs exigent d'ordinaire quatre conditions : « Dicendum quod communiter secundum doctores ad hoc, quod indulgentiae vel relaxationes aliquid valeant, exigitur duplex conditio ex parte donantis, et duplex ex parte recipientis. Ex parte dantis requiritur potentia, requiritur etiam honesta et rationabilis causa... Ex parte recipientis duplex, scilicet confessio cum vera contritione et fides cum vera devotione, ut vere de peccatis sit poenitens et vere confidens, quod pastoris indulgentia sibi valeat. » Lui-même admet que la quantité de peine remise dépend de l'intention de celui qui concède l'indulgence : « quantitas mensuratur secundum rectum iudicium Summi Pontificis, vel eius qui indulgentias facit. » Seulement il faut considérer la cause pour laquelle est accordée l'indulgence ; selon que le fidèle se rapproche plus ou moins de cette cause, il participe plus ou moins aux faveurs de celle-ci : « Ille autem qui dat indulgentias, cum eas tribuit, considerat causam pro qua reputat eum dignum tanta gratia ; et secundum quod plus vel minus accedunt homines ad illam causam, plus vel minus participant de indulgentia... Concedo ergo, quod indulgentiae, quantum est ex parte dantis, tantum valent, quantum promittitur... Concedo nihilominus, quod non unicuique valent tantum nec aequaliter omnibus, sed secundum existimationem eius, quam habuit vel habere debuit qui indulgentiam facit. » (*In IV Sent.*, dist. XX, p. II, q. VI.)

Si nous voulons grouper maintenant ces diverses conditions requises, nous pouvons les réduire à huit :

1. *Discretio* ou *iusta aestimatio :* chacun doit donner d'après ses moyens,

2. Autorité suffisante, compétence de celui qui concède l'indulgence,

3. Suffisance des suffrages,

4. Degré de dévotion de celui qui veut gagner l'indulgence,

5. Foi dans l'efficacité de l'indulgence et dans le pouvoir de l'Église,

6. État de grâce,

7. Cause juste,

8. Rapprochement plus ou moins grand de la cause pour laquelle se donne l'indulgence.

SAINT THOMAS va examiner toutes ces conditions (art. II).

Une première opinion à examiner est celle qui soutient que l'efficacité de l'indulgence diffère d'après la foi et la dévotion d'un chacun. Saint Bonaventure cite cette opinion et c'est à ce propos qu'il allègue la comparaison avec la mère alléchant son enfant par la promesse d'une pomme : « Dixerunt aliqui, huiusmodi indulgentias aliquid valere, sed nunquam tantum quantum promittitur : sed aliquid modicum, secundum quod meretur fides et devotio. Praedicat tamen hoc Ecclesia, ut filios nos bona quadam deceptione ad bonum alliciat, sicut mulier filio pomum promittit, quod postea non dat. » Saint Thomas s'en réfère aussi à cette opinion : « Quidam dicunt, quod huiusmodi indulgentiae non tantum valent, quantum praedicantur : sed unicuique tantum valent, quantum fides, et devotio sua exigit. Sed dicunt, quod Ecclesia ad hoc ita pronuntiat, ut quadam pia fraude homines ad benefaciendum alliciat, sicut mater, quae promittens filio pomum, ipsum ad ambulandum provocat. » L'opinion en question reviendrait donc à dire que l'indulgence n'a aucune efficacité propre, qu'elle ne vaut que ce que vaut la bonne œuvre faite pour la gagner. Aussi saint Bonaventure et saint Thomas la rejettent non moins catégoriquement et presque dans les termes employés par Albert le Grand pour rejeter l'opinion d'après laquelle les indulgences n'ont pas d'efficacité, opinion dont elle se rapproche sensiblement. « Istud Ecclesiae est derogare, dit le docteur séraphique, dicendo, eam sub specie quadam mentiri, et opera inania et puerilia et iocosa esse, quae fecit; quod abhorret mens recta. » Et saint Thomas : « Hoc videtur valde

periculosum dicere; sicut enim dicit Augustinus in epist. ad Hieronymum : « si in sacra Scriptura deprehenditur aliquid falsitatis, iam robur auctoritatis sacrae Scripturae perit; » et similiter si in praedicatione Ecclesiae aliqua falsitas deprehenderetur, non essent documenta Ecclesiae alicuius auctoritatis ad roborandam fidem. »

D'après une autre opinion la valeur des indulgences se mesure d'après une juste estimation des moyens d'un chacun. Comment, par qui, doit se faire cette estimation? Est-ce au fidèle voulant gagner l'indulgence de la faire? Non, dit Albert le Grand, il trouverait trop facilement qu'il donne assez. Est-ce alors à l'évêque qui concède l'indulgence? Non plus, celui-là trouverait trop facilement que l'aumône donnée est trop petite : « Iustam voco aestimationem non quae fit ad aestimationem recipientis indulgentiam, qui forte nimis aestimaret quod dat(1), sicut dixerunt quidam : nec etiam ad aestimationem dantis indulgentiam, qui nimis parum datum forte aestimaret : et hoc dixerunt alii. » L'estimation devra

(1) C'est ainsi que nous croyons devoir lire le texte; les éditions que nous avons pu consulter donnent toutes : « qui forte nimis *parum* aestimaret quod dat, » tout comme dans la phrase suivante; l'erreur serait due au copiste qui a confondu les deux phrases. La leçon qui se trouve dans les éditions n'aurait pas de sens : il est peu probable qu'Albert le Grand ait dit que celui qui veut gagner l'indulgence et donne une aumône à cet effet trouve facilement qu'il donne trop peu. Il semble bien qu'il veut dire : il ne faut laisser l'estimation de ce qu'il faut donner ni à celui qui fait l'aumône (celui-ci trouverait trop facilement qu'il donne assez), ni à l'évêque qui donne l'indulgence (celui-là trouverait trop facilement que l'aumône est trop petite; rappelons-nous les réclamations de certains auteurs sur le désir trop grand de quelques évêques de se procurer de l'argent au moyen des indulgences), mais aux gens timorés. Saint Thomas aussi parlera de cette sentence : d'après ces auteurs, dit-il, il ne faut pas laisser faire l'estimation par celui qui donne l'indulgence (celui-ci exagère peut-être l'importance de ce qu'il donne : nimis forte aestimat quod dat), ni par celui qui veut gagner l'indulgence, parce que celui-ci au contraire pourrait estimer en dessous de sa valeur la faveur qu'il reçoit, (nimis parum aestimare posset quod datur.)

se faire, continue Albert le Grand, par les gens timorés ; ceux-ci tiendront compte dans leur appréciation de la nécessité de l'Église, des circonstances de temps et des moyens de la personne ; car à certaines époques un petit secours peut valoir plus qu'à une autre époque un secours plus grand et une personne a plus de mérite à donner peu qu'une autre à donner beaucoup : « Sed voco iustam aestimationem bonorum virorum secundum Ecclesiae necessitatem considerato tempore et facultate personae : quia uno tempore plus valet parum adiutorii quam alio magnum et plus est uni dare parum, quam alii multum. » Il est certain que c'est cette opinion d'Albert le Grand que saint Thomas vise en second lieu dans son article II ; les mots sont souvent littéralement repris de son ancien maître. « Alii dixerunt, quod valent tantum, quantum pronuntiantur secundum iustam aestimationem, non tamen dantis indulgentiam, qui nimis forte aestimat quod dat, aut secundum aestimationem recipientis, qui nimis parum aestimare posset quod datur ; sed secundum iustam aestimationem, quae iusta est secundum iudicium bonorum, pensata conditione personae, et utilitate, et necessitate Ecclesiae, quia uno tempore Ecclesia plus indiget, quam alio. » La référence à Albert le Grand est manifeste. Que pense saint Thomas de cette opinion ? On ne peut l'admettre, dit-il ; si elle était vraie, l'indulgence ne serait pas une rémission, mais une commutation ; de plus on saurait difficilement laver l'Église de l'accusation de mensonge, puisque souvent elle concède une indulgence plus grande que ne pourrait exiger cette estimation juste : « Sed haec opinio stare non potest, ut videtur : primo, quia secundum hoc indulgentiae non valerent ad remissionem, sed magis ad commutationem quandam, et praeterea praedicatio Ecclesiae a mendacio non excusaretur, cum quandoque indulgentia praedicatur longe maior, quam iusta aestimatio posset requirere, omnibus praedictis conditionibus pensatis, sicut quando dat Papa indulgentiam, quod per-

gens ad unam ecclesiam habeat septem annos indulgentiae. »

En troisième lieu saint Thomas examinè l'opinion de saint Bonaventure. Selon le docteur séraphique, nous l'avons vu, la rémission obtenue par l'indulgence est plus ou moins grande, selon que celui qui veut la gagner se rapproche plus ou moins de la cause pour laquelle se donne l'indulgence. « Alii dicunt, dit saint Thomas, quod quantitas remissionis in indulgentiis non est mensuranda secundum devotionem tantum suscipientis, ut prima opinio dicebat; neque secundum quantitatem eius quod datur, sicut dicebat secunda; sed secundum causam, pro qua indulgentia datur, ex qua reputatur quis dignus, ut talem indulgentiam consequatur; unde secundum quod accedit ad illam causam, secundum hoc consequitur remissionem indulgentiae, vel in toto, vel in parte. » Il est manifeste que c'est l'opinion de saint Bonaventure qui est ici rapportée. Encore une fois saint Thomas rejette cette manière de voir : elle est contraire à l'habitude de l'Église qui donne souvent une indulgence différente pour une et même cause; ainsi p. ex. les papes donnent tantôt une indulgence d'un an, tantôt de quarante jours, pour une visite d'église; tout dépend de l'intention du pontife et de la faveur qu'il veut faire : « Sed hoc iterum non potest salvare consuetudinem Ecclesiae, quae interdum maiorem pro eadem causa, interdum minorem indulgentiam ponit; sicut rebus eodem modo se habentibus, quandoque datur annus unus visitantibus ecclesiam unam, quandoque quadraginta dies, prout gratiam papa facere voluerit, indulgentiam constituens; unde quantitas remissionis indulgentiae non est mensuranda ex causa, quae facit aliquem indulgentia dignum. »

Voilà donc déjà écartées quatre des huit conditions dont dépendrait l'efficacité plus ou moins grande des indulgences : le degré de dévotion et de foi de celui qui veut gagner l'indulgence, la juste estimation du don d'après les moyens de chacun, le rapprochement plus ou moins grand de la cause

pour laquelle se donne l'indulgence. Il en reste donc encore quatre : autorité de celui qui concède, suffisance des suffrages, état de grâce, cause juste.

Qu'il faille la suffisance des suffrages, on ne saurait en douter, dit saint Thomas : la quantité, l'importance de l'effet dépend de la quantité de la cause ; or la cause de la rémission opérée par l'indulgence c'est l'abondance de mérites dans l'Église. Mais ces mérites sont infinis, ils sont donc toujours suffisants ; il suffit que celui qui concède les indulgences veuille les appliquer. « Et ideo aliter dicendum est, quod quantitas effectus sequitur quantitatem suae causae. Causa autem remissionis poenae in indulgentiis non est nisi abundantia meritorum Ecclesiae, quae se habet sufficienter ad totam poenam expiandam ; non autem causa remissionis effectiva est vel devotio, vel labor, vel datum recipientis indulgentiam, aut causa, pro qua datur indulgentia ; unde non oportet ad aliquid horum proportionare quantitatem remissionis, sed ad merita Ecclesiae, quae semper superabundant : et ideo secundum quod applicantur ad istum, secundum hoc remissionem consequitur. »

Il n'est donc pas nécessaire de mentionner parmi les conditions requises la suffisance des suffrages, puisque cette condition est toujours réalisée ; il suffit d'appliquer ces suffrages. Seulement pour que ceux-ci puissent être appliqués il faut d'abord une autorité compétente, il faut ensuite que celui qui veut se les appliquer soit capable d'en profiter, capacité qui s'obtient par la participation à la communion des saints, par l'état de grâce, il faut enfin une raison suffisante, une cause pieuse, tournant à l'honneur de Dieu ou l'utilité de l'Église. D'après le docteur angélique donc on peut dire ou bien que l'efficacité des indulgences dépend de trois conditions : autorité compétente de celui qui concède, état de grâce dans celui qui veut les gagner, cause pieuse pour laquelle elles sont données ; ou bien, puisque ces conditions sont toujours supposées

réalisées, on peut aussi dire tout simplement que les indulgences ont la valeur indiquée dans la concession.

« Ad hoc enim quod applicantur isti, requiritur auctoritas dispensandi huiusmodi thesaurum, et unio eius, cui dispensatur, ad eum qui merebatur (quod fit per charitatem), et ratio dispensationis, secundum quam salvetur intentio illorum, qui opera meritoria fecerunt; fecerunt enim ad honorem Dei, et utilitati Ecclesiae in generali; unde quaecumque causa adsit, quae in utilitatem Ecclesiae et honorem Dei vergat, sufficiens est ratio indulgentias faciendi. Et ideo secundum alios est dicendum, quod indulgentiae simpliciter tantum valent, quantum praedicantur, dummodo ex parte dantis sit auctoritas, et ex parte recipientis charitas, et ex parte causae pietas, quae comprehendit honorem Dei, et proximi utilitatem. » Et saint Thomas conclut sa dissertation en disant : « Nec in hoc fit nimis magnum forum de misericordia Dei (ut quidam dicunt), — Albert le Grand et saint Bonaventure avaient dit que soutenir que les indulgences « valent simpliciter tantum quantum sonant » est « nimis bonum forum facere de misericordia Dei, » — nec divinae iustitiae derogatur, quia nihil de poena dimittitur, sed unius poena alteri computatur. »

Il semble donc bien qu'il n'y a pas de différence réelle entre l'opinion qui soutient que les indulgences « simpliciter tantum valent quantum praedicantur, » et l'opinion qui exige certaines conditions. De fait les deux opinions reviennent à la même doctrine. Déjà Guillaume d'Auxerre avait dit que les conditions requises d'après lui sont toujours présupposées et que l'Église ne doit pas les mentionner explicitement, sans pour cela se rendre coupable de mensonge. L'Église peut d'ailleurs avoir des motifs pour ne pas mentionner expressément ces conditions : les fidèles seraient peut-être moins prompts à donner l'aumône demandée si l'Église proclamait que la valeur des indulgences dépend de tant de conditions; ensuite il est clair que celui qui veut gagner l'indulgence doit

être en état de grâce, doit avoir la charité; or il ne saurait avoir la charité, il ne saurait être en état de grâce sans avoir la foi, la foi qui le rend capable d'estimer la valeur des indulgences. Saint Bonaventure aussi avait dit qu'il n'est pas nécessaire de mentionner explicitement la condition qui, d'après lui, est requise; tous les fidèles, en effet, sont censés supposer par eux-mêmes que les dons et les miséricordes du Saint-Esprit ne se donnent qu'avec discrétion : « non oportuit exprimere, quia omnes fideles debent illud in corde praesupponere, quod dona et miserationes sancti Spiritus donentur cum aequo libramine. »

(*A suivre.*)

A. JANSSEN,
Professeur à l'Université de Louvain.

Actes du Saint-Siège

S. CONGRÉGATION DU SAINT-OFFICE

Condamnation d'un livre. Dr. NIVARD SCHLÖGL, O. C. *Die heiligen Schriften des Neuen Bundes : Aus dem Urtext übersetzt mit Erläuterungen und einer Einführung.* Wien. Burgverlag Richter und Zollner, 1920, — est condamné et mis au nombre des livres prohibés. (Décret du 16 novembre 1921. *A. A. S.* XIV, 1922, p. 41.)

S. CONGRÉGATION DE LA PROPAGANDE

LETTRE adressée à tous les ordinaires à l'occasion du **troisième centenaire de cette S. Congrégation** (*A. A. S.*, XIII, 1921, 561) 3 déc. 1921.

Illme ac Revme Domine, — Gloriosissimae memoriae Gregorius PP. XV, Apostolica Constitutione *Inscrutabili divinae Providentiae arcano* die 22 iunii 1622 lata, Sacram Congregationem Christiano Nomini Propagando sollemniter erigebat, cuius praeclarum non minus quam grave munus esset, missionibus omnibus, ad praedicandum apud omnes gentes Evangelium

ubique constitutis vel in posterum constituendis, praeesse, easque moderari et dirigere. Quot quantaque religionis humanique cultus opera, auspice atque duce Sacra hac Congregatione, Evangelii praecones, inclyto Martyre Fidele a Sigmaringa praeeunte, sive in Europae nationibus, sive in exteris iisque remotissimis regionibus atque insulis, tribus hisce saeculis perfecerint, soli Deo cognitum est. Messis tamen immensa adhuc manet colligenda; interminatae regionum magnitudines incultae iacent, innumerabiles hominum multitudines in tenebris adhuc sedent et in umbra mortis, exspectantes nuntium pacis et lucis Evangelii. Tertio itaque exeunte saeculo ab erectione Sacrae huius Congregationis, visum est diem natalem eiusdem sollemniter commemorare: Decet enim in memoriam revocare quae tot Romani Pontifices, inde a Gregorio XV, curis indefessis, sapientissimis consiliis, opibus inexhaustis, pro sacris missionibus praestiterint.

Iuvat recolere quam praeclara per hanc Sacram Congregationem de Propaganda Fide, animos ad fidem catholicam atque humanitatem informando, universo terrarum orbi beneficia obvenerint. Iuvat commemorare ingentes labores missionariorum, eorumque utriusque sexus cooperatorum, necnon auxilia in opus christianae evangelizationis conlata, non modo a munificis ac divitibus benefactoribus, sed etiam a tenuioribus christifidelibus, qui sanctissimo eidem operi promovendo nec stipem nec preces suas deesse siverunt.

At imprimis convenit sollemnes referre gratias Deo Optimo Maximo, a quo bona cuncta processerunt, atque Immaculatae Virgini Mariae Apostolorum Reginae, quae a divino Filio suo Redemptore Nostro Iesu Christo haec omnia humano generi impetravit.

Quae cum nuper ab infrascripto Sacrae huius Congregationis Cardinali Praefecto exposita fuerint SSmo Dno Nostro Benedicto PP. XV, qui, inde ab initio gloriosi sui Pontificatus, sollicitudinem pro regni Dei dilatatione inter praecipuas supremi officii sui curas habuit, idem Summus Pontifex benignissimo laetoque animo, non solum indicenda festa saecularia laudare comprobareque dignatus est, verum etiam ea digna omnino iudi-

cavit, quae Summus ipse Pontifex et praesentia sua honestaret, et largitione caelestium thesaurorum proveheret...

A Rome sera célébré un triduum solennel avant la Pentecôte. Le jour de la Pentecôte, Sa Sainteté elle-même célébrera une messe solennelle à S.-Pierre et prêchera. Il invite les ordinaires à célébrer de la même façon ce glorieux anniversaire dans les principales églises de leur diocèse.

Edixit praeterea Sanctitas Sua ut de hisce omnibus tempestive totius orbis catholici Ordinarii edocerentur, eisdemque desiderium eiusdem Sanctitatis Suae panderetur, ut, simili ratione, pro temporum locorumve circumstantiis, triduana exercitia pro sacris missionibus, in ecclesiis cathedralibus, paroecialibus, necnon dignioribus aliis ecclesiis singularum dioecesium vel missionum instituantur.

Concession de faveurs spirituelles. Quem in finem Sanctitas Sua benigne concedere dignata est Indulgentiam quingentorum dierum singulis supplicationis diebus lucrandam, necnon Indulgentiam Plenariam in die sollemnis commemorationis, sub consuetis conditionibus. Quas Indulgentias animabus in Purgatorio degentibus applicabiles Sanctitas Sua pariter declaravit.

Concessit insuper Summus Pontifex ut singuli Ordinarii, vel per se vel per sacerdotem sibi benevisum, Papalem Benedictionem impertire possint, in ecclesiis in quibus, ut supra, supplicationes fient.

Optatis SSmi Domini plene respondebunt Ordinarii si litteras dederint pastorales, quibus populis sibi commissis gravissimas missionum causas explicent, et officium, quo fideles tenentur, Deum et Virginem SSmam precandi pro fidei propagatione, sacrasque missiones adiuvandi pro viribus.

S. CONGRÉGATION DES RITES

Sur la façon de réciter ou de chanter les litanies de Lorette.

La S. Pénitencerie s'est déjà occupée de la question (*N. R. Th.*, XLVII (1920) p. 242); à son tour la S. Congrégation des

Rites s'est prononcée sur la matière dans deux documents.

1° Réponse du 15 oct. 1920 (*A. A. S.*, XII (1920) p. 548). A S. Rituum Congregatione expostulatum est : « An attento decreto S. Poenitentiariae (sectio de Indulgentiis) diei 21 iulii 1919 circa indulgentias Litaniis Marialibus adnexas, Litaniae Lauretanae cantari possint per trinas invocationes, respondente quartam fideli plebe. »

Et S. Rituum Congregatio, audito specialis commissionis Suffragio ita respondendum censuit « *affirmative* seu Litaniae Laurentinae cantari possunt per trinas invocationes cum singulis respectivis *ora pro nobis,* populo quartam invocationem cum respectivo *ora pro nobis* respondente. »

2° La réponse du 10 nov. 1921 (*A. A. S.* XIII (1921) p. 366) insiste sur le principe qu'on ne doit rien omettre du texte liturgique.

Expostulatum est a Sacra Rituum Congregatione pro opportuna declaratione :

I. An in Litaniis Lauretanis ita cantari possit prima triplex invocatio ad personas Ssmae Trinitatis, ut Sacerdos cantet *Kyrie eleison, Christe eleison,* et populus repetat *Kyrie eleison, Christe eleison,* et postea idem Sacerdos prosequatur *Christe audi nos, Christe exaudi nos,* et populus respondeat *Christe audi nos, Christe exaudi nos?*

II. An loco dicendi ter *Agnus Dei* in fine Litaniarum, semel tantum dicatur : « *Agnus Dei, qui tollis peccata mundi, parce nobis Domine, exaudi nos Domine, miserere nobis?* »

Et Sacra eadem Congregatio, audito specialis Commissionis suffragio, omnibus perpensis respondendum censuit : *Negative* iuxta Decreta, et servetur integer Ordo Litaniarum cum indulgentiis adnexis adprobatus, nempe : *Kyrie eleison, Christe eleison, Kyrie eleison,* etc., usque ad finem.

Atque ita rescripsit ac declaravit.

Die 10 novembris 1921.

✠ A. Card. Vico, Ep. Portuen. et S. Rufinae,
S. R. C. Praefectus.

L. ✠ S.

Alexander Verde, *Secretarius.*

S. CONGRÉGATION DE LA PÉNITENCERIE

(SECTION DES INDULGENCES)

Indulgences apostoliques que S. S. Pie XI a accordées dans l'audience du 17 février 1922.

Monita. — 1. Res aptae ad recipiendam benedictionem pro Indulgentiis Apostolicis lucrandis sunt tantummodo coronae, rosaria, cruces, crucifixi, parvae statuae, numismata, dummodo non sint ex stanno, plumbo, vitro aliave simili materia, quae facile confringi vel consumi possit.

2. Imagines Sanctorum alios ne repraesentent quam rite canonizatos vel in probatis martyrologiis relatos.

3. Ut quis valeat Indulgentias Apostolicas lucrari necesse est ut aliquam ex rebus benedictis ab ipso Summo Pontifice, vel a sacerdote facultate praedito, super se deferat aut in domo sua decenter retineat.

4. Ex expressa SS. Domini nostri declaratione, per Apostolicarum Indulgentiarum concessionem nullatenus derogatur Indulgentiis a Summis Pontificibus iam alias forte concessis pro precibus, piis exercitiis vel operibus infra recensendis.

Indulgentiae. = 1. Quisquis saltem semel in hebdomada recitare consueverit coronam Dominicam, vel aliquam ex coronis B. Mariae Virginis, vel rosarium aut saltem eius tertiam partem, vel divinum officium, vel officium parvum eiusdem B. Mariae Virginis, vel integrum officium Defunctorum aut saltem vesperas aut nocturnum cum laudibus, vel psalmos poenitentiales aut graduales, vel consueverit in ecclesia christianam catechesim tradere, aut domi illam suos filios, propinquos vel famulos docere, vel in carceribus detentos aut aegrotantes in nosocomiis misericorditer invisere, vel pauperibus quomodocumque opitulari, vel Missae interesse eamve, si fuerit sacerdos, celebrare, servatis solitis conditionibus confessionis sacramentalis, sanctae Communionis et alicuius orationis ad mentem Summi Pontificis, lucrabitur Indulgentiam plenariam diebus Nativitatis Domini, Epiphaniae, Resurrectionis, Ascensionis, Pentecostes, SS. Trinitatis, Corporis Domini eiusdemque SS. Cordis; Purificationis, Annuntiationis, Assumptionis, Nativitatis et Immaculatae Con-

ceptionis B. Mariae Virginis; Nativitatis S. Ioannis Baptistae; utriusque festi S. Ioseph Sponsi B. Mariae Virginis; Ss. Apostolorum Petri et Pauli, Andreae, Iacobi, Ioannis, Thomae, Philippi et Iacobi, Bartholomaei, Matthaei, Simonis et Iudae, Matthiae, atque Omnium Sanctorum.

2. Si quis vero ad sacramentalem confessionem ac ad sanctam Communionem minime accesserit, corde tamen contritus ad mentem Summi Pontificis aliquantisper precatus fuerit, singulis diebus supra recensitis necnon aliis festis Domini et B. Mariae Virginis, Indulgentiam lucrabitur septem annorum totidemque quadragenarum; diebus Dominicis ceterisque per annum festis de praecepto, Indulgentiam quinque annorum totidemque quadragenarum; quovis, demum, alio anni die, Indulgentiam trecentorum dierum.

3. Insuper quisquis aliquod ex praedictis pietatis vel charitatis operibus expleverit, quoties id peregerit, quingentorum dierum Indulgentiam acquiret.

4. Quisquis ad aeris campani signum sive mane, sive meridie, sive vespere orationem vulgo *Angelus Domini*, tempore autem paschali *Regina caeli*, aut, eas ignorans, semel *Pater noster* cum *Ave Maria*; itemque sub primam noctis horam, edito pro Defunctorum suffragio campanae signo, psalmum *De profundis* vel, si eum nesciat, *Pater noster* cum *Ave Maria* recitaverit, acquiret Indulgentiam centum dierum.

5. Eandem Indulgentiam acquiret qui quavis feria sexta de Passione et morte D. N. Iesu Christi aliquantulum pie cogitaverit terque Orationem Dominicam et Salutationem Angelicam devote recitaverit.

6. Qui suam conscientiam excusserit et peccata sua sincere detestatus fuerit cum propositio se emendandi, devoteque recitaverit *Pater noster*, *Ave Maria* et *Gloria Patri* in honorem Ssmae Trinitatis, aut in memoriam Quinque Vulnerum D. N. Iesu Christi, consequetur Indulgentiam trecentorum dierum.

7. Quisquis pro fidelibus oraverit qui sunt in transitu vitae, vel saltem pro iis semel dixerit *Pater noster* cum *Ave Maria*, centum dierum Indulgentiam lucrabitur.

8. Quisquis, demum, in mortis articulo constitutus, animam suam devote Deo commendaverit et, iuxta instructionem fel. rec. Benedicti XIV in Const. quae incipit *Pia mater* 5 aprilis 1747, paratum se exhibuerit obsequenti animo mortem a Deo opperiri, et vere poenitens, confessus ac S. Communione refectus vel, si id nequiverit, saltem contritus invocaverit corde, si labiis sit impeditus, Ssmum nomen Iesu, plenariam Indulgentiam consequetur.

Datum Romae, ex S. Poenitentiara Apostolica, die 17 februarii 1922.

Notes de Droit canonique

LE DÉCRET DU SAINT-OFFICE DU 9 JUIN 1915

Le 9 juin 1915 paraissait un décret ou une instruction du Saint-Office, tendant à réprimer une pratique abusive, d'après laquelle certains confesseurs se permettent parfois, sans aller jusqu'à la violation du secret de la confession, de parler sans raison suffisante de cas rencontrés dans l'administration du sacrement de la pénitence. Le Saint-Office opposait d'abord à cette pratique la défense générale de traiter ce sujet, soit directement, soit indirectement, même par simple allusion, tant dans les conversations privées que dans les discours publics, même dans un but d'édification. Venaient ensuite certaines mesures destinées à assurer l'exécution et la sanction de cette défense.

Un article publié dans cette Revue a finement commenté les termes de cette instruction et indiqué les conséquences pratiques qui pourraient en découler (1). Il y a lieu toutefois d'examiner une question préalable dont l'importance n'échappera à personne : celle de la portée même de l'instruction. Jusqu'à quel point est-elle munie d'une véritable force légale ou obligatoire? Cette question a fait l'objet d'une

(1) *N. R. Th.*, t. XLVIII (1921), p. 164 ss.

intéressante note, publiée également dans cette Revue (1). Qu'il nous soit permis d'y ajouter quelques réflexions. Nous considérerons l'acte du Saint-Office d'abord en tant que décret, puis en tant qu'instruction.

I. Considéré comme *décret*, l'acte du 9 juin 1915 n'a pas le caractère ni ne peut produire les effets d'une vraie loi générale.

En effet : 1) Le mode de promulgation de rigueur lui fait défaut ; même sans recourir au Code canonique, qui est postérieur à 1915, il nous suffira de rappeler à cet égard les prescriptions formelles de la constitution *Promulgandi*, donnée par Pie X le 29 septembre 1908 : *Volumus constitutiones pontificias, leges, decreta, aliaque tum Romanorum Pontificum tum SS. Congregationum et Officiorum scita, in eo commentario* (Acta Apostolicae Sedis)... *inserta et in vulgus edita, hac una eaque unica ratione legitime promulgata haberi, quoties promulgatione sit opus, nec aliter fuerit a S. Sede provisum.*

Or, le document qui nous occupe n'a pas été publié dans les Acta Apostolicae Sedis (2).

2) La constitution *Sapienti consilio,* du 29 juin 1908, qui a organisé sur de nouvelles bases la curie romaine, ne renferme aucune mention d'un pouvoir législatif quelconque qui serait accordé aux Congrégations, considérées en elles-mêmes. Seule une approbation toute spéciale (*in forma specifica*) du Souverain Pontife peut transformer un acte isolé de Congrégation en décret général.

Bien plus, en règle générale, toutes les décisions des Congrégations doivent être munies de l'approbation du Saint Père (*sententias quasvis Congregationum pontificia approbatione indigere*). Approbation donnée, il est vrai, d'ordinaire en

(1) *Ibid.*, p. 531 ss. — (2) La première revue qui, à notre connaissance, l'ait fait connaître est le *Monitore ecclesiastico*, juin 1917, p. 199.

termes généraux (*in formâ communi*), qui ne transforment pas la décision en un acte pontifical, mais ajoutent néanmoins plus de poids à son autorité. L'instruction du 9 juin 1915, au moins dans les éditions que donnent les périodiques, ne contient même pas cette approbation *in forma communi,* qui depuis 1909 est d'un usage constant, hormis le cas de facultés spéciales reçues par la Congrégation.

3) Subsidiairement on pourrait remarquer que, même si l'instruction avait eu force légale, le Code canonique, en omettant d'en reprendre les dispositions positives, aurait frappé celles-ci de caducité. C'est, en effet, un principe énoncé dans les *Normae generales* du Code, c. 6, n. 6 : toute loi générale antérieure qui n'est pas reprise explicitement ou implicitement dans le Code, doit être considérée comme abolie, à moins qu'il ne s'agisse d'une loi liturgique ou d'une loi de droit divin, naturel ou positif. Or, dans les canons qui traitent, du *sigillum sacramentale* (c. 889-890), le Code se contente d'en reproduire brièvement la conception traditionnelle, sans faire la moindre allusion aux dispositions spéciales, nouvellement édictées dans l'instruction de 1915 (1). Observons aussi que, si le but du document qui nous occupe est d'inculquer l'observation d'un point de droit divin-naturel, les moyens qu'il prescrit dépassent certainement les exigences de ce même droit (2). Nous concluons : même si l'instruction avait

(1) L'instruction du 9 juin 1915 n'est d'ailleurs pas mentionnée parmi les sources indiquées en grand nombre dans la grande édition vaticane du Code, publiée en 1917.

Pour une matière toute spéciale, à savoir quand il s'agit d'une déposition à faire par un prêtre en justice, le canon 1757, § 1, interdit n'importe quel usage de la science acquise en confession ou à l'occasion de la confession, même si le secret sacramentel n'en est pas violé. Ici non plus l'instruction de 1915 n'est pas renseignée parmi les sources. — (2) Le même avis est exprimé dans les *Periodica de re canonica et morali*, publiés par le P. Vermeersch, t. IX, 1920, p. 115 : « S. Officium, ad abusus vitandos, severe urget obligationem divino-naturalem : immo illam eatenus extendit

eu, lors de sa publication, force de décret général, elle l'aurait perdue par suite du silence du Code à son égard (1).

II. Considérons l'acte du Saint-Office, en tant qu'*instruction*. Et d'abord qu'est-ce qu'une instruction donnée par une Congrégation romaine? C'est un acte explicatif et directif, et non une nouvelle loi (2). Un tel acte rentre donc dans la catégorie plus générale des documents interprétatifs. Or, voici

quod, ob finem melius obtinendum, usum scientiae qui *per se* nullo peccato inficeretur proscribit ». — (1) En se maintenant dans l'hypothèse de la valeur légale antérieure au Code, on tire parfois argument, pour prouver la persévérance de cette valeur légale, de l'analogie avec les lois destinées à combattre le modernisme : celles-ci, quoique non reprises dans le Code, continuent, aux termes d'un décret du Saint-Office du 22 mars 1918, à rester provisoirement en vigueur. Cette assimilation ne peut être imposée par autorité privée; d'ailleurs elle nous semble forcée. Il serait excessif d'assimiler, au point de vue de l'urgence et de la force légale, les nombreuses et instantes prescriptions, dirigées en partie par *Motu proprio* du Souverain Pontife, contre un danger doctrinal dénoncé comme imminent et étendu, avec un seul décret, dirigé contre une pratique abusive que ce décret lui-même déclare limitée : *Non desunt quandoque huius sacramenti administri..., ut huiusmodi abusus, si quos alicubi deprehendunt, prompte et efficaciter coercere satagant.* — (2) « Instructio quidem de se simplicem dicit normam declarativam, cuius directio servanda est, potius quam est urgenda eius litteralis observatio ». Vermeersch et Creusen, *Epitome iuris canonici*, I, Lovanii 1921, p. 49. Cf. Monin, *De curia romana*, Lovanii 1912, p. 218. Il est vrai que des instructions répétées dans le même sens peuvent produire indirectement, par la voie du *stylus curiae*, un effet obligatoire équivalemment général. Il est vrai aussi qu'une instruction peut recevoir de l'approbation spécifique du Saint Père le caractère d'un décret général. Il est vrai enfin que jadis certaines instructions de Congrégations ont pratiquement réglé certains points d'importance secondaire (Vermeersch et Creusen, *l. c.*). Mais actuellement cette activité quelque peu adventice des Congrégations est singulièrement restreinte par deux circonstances : d'abord par le mode plus rigoureux de promulgation, instauré en 1909 et accentué par le canon 9 du Code; ensuite par le fait que le Motu Proprio *Cum iuris canonici*, donné par Benoît XV, le 15 septembre 1917, a refusé aux Congrégations le pouvoir d'interpréter le Code et de faire des décrets généraux, pour leur réserver celui de faire des *instructiones*... quae *sic conficiantur, ut non modo sint sed appareant etiam quasi quaedam explanationes et complementa canonum* (Cf. le dernier appendice du Code).

comment, d'après la doctrine admise communément (1), doit être entendue la force obligatoire de ces documents.

L'interprétation est *compréhensive* ou *extensive*, d'après qu'elle respecte ou étend le sens ordinaire et normal des mots. Si elle est compréhensive : 1) ou bien elle éclaire un doute tout *subjectif*; alors elle oblige directement celui à qui elle est adressée; quant aux autres, ils sont déjà tenus par la loi elle-même, qu'on suppose suffisamment claire; 2) ou bien elle éclaire un doute *objectif*, découlant réellement de la rédaction même de la loi; alors elle oblige directement ceux à qui elle a été donnée, pour lesquels elle constitue un précepte particulier; les autres ne sont obligés que si cette interprétation est munie des conditions normales qui entourent et garantissent la promulgation. Elle constitue en effet une nouvelle loi, étant donnée l'incertitude objective et partant la non efficacité pratique de la loi précédente. A plus forte raison en est-il ainsi de l'interprétation extensive qui étend la loi précédente à des cas non contenus dans le sens ordinaire de ses termes.

Conclusion. L'instruction du 9 juin 1915, qui contient une interprétation extensive de la loi divine-naturelle, oblige strictement ceux à qui elle a été spécialement adressée. Pour le reste, elle servira de direction aux Ordinaires qui en ont eu connaissance et dans les diocèses desquels l'abus qu'elle décrit existe dans une mesure assez large pour rendre nécessaire l'emploi des mesures sévères qu'elle prescrit. Tel nous semble être l'état actuel de la législation, qui naturellement est susceptible de modifications, à la suite de nouvelles lois ou de nouvelles déclarations authentiques.

F. Claeys Boúúaert,
Professeur au Grand séminaire de Gand.

(1) Schmalzgrueber, *Ius eccl. universum*, Dissertatio prooemialis, n. 370; Wernz, *Ius Decretalium*, I, n. 146, III; Choupin, *Valeur des décisions doctrinales et disciplinaires du Saint-Siège*, p. 65, ss., Paris, 1907; Monin, *o. c.*, p. 218-219.

Notes de Théologie Pastorale

I. A propos de l'éducation religieuse

Trois prêtres, dont le champ d'action est fort différent, ont exprimé l'an dernier leurs craintes et leurs projets concernant l'éducation religieuse de la masse chrétienne.

C'est, M. CARDYN, p. ex. qui dans le nº de Décembre 1921 de la *Femme Belge* écrit : « Il y a dans l'adolescence ouvrière contemporaine une crise religieuse terrible. Les trois quarts n'ont plus de religion, et dans le dernier quart, ce n'est qu'une insignifiante minorité qui vit de sa religion. Analyser cette crise religieuse chez les adolescents et adolescentes ouvrières, en fixer les causes et y chercher les remèdes serait rendre un service immense à la religion et à la société. Je crois pour ma part que les œuvres religieuses, celles qui dépendent directement du clergé, devraient être mieux adaptées aux besoins de notre époque. Les sermons à l'église, les leçons de catéchisme aux enfants, les catéchismes de persévérance, en un mot l'instruction religieuse, que ce soit à l'église, à l'école ou dans les œuvres religieuses, devrait être faite selon des méthodes rajeunies, soigneusement étudiées. Il n'y a pas à se le dissimuler, l'instruction religieuse n'est pas au niveau de l'instruction en général : nous assistons actuellement à une rupture d'équilibre. L'instruction religieuse tient si peu de place en face de l'instruction profane que la religion elle-même semble ravalée au-dessous des autres branches du savoir ! »

Personne ne songera sans doute, à contester la plainte formulée ainsi par le dévoué directeur des œuvres sociales de l'arrondissement de Bruxelles. Notre peuple ne sait plus sa religion.

La bourgeoisie, celle que forme l'École de l'État, la sait-elle beaucoup mieux ? Dans la livraison d'Avril 1921 du

Pastor Bonus, un professeur de religion débride courageusement la plaie : Le programme officiel inscrit au programme de chaque classe 2 heures de religion par semaine. Or en pratique l'enseignement moyen des Écoles moyennes comprend un cycle de 9 ans. Le professeur de religion se voit donc dans l'obligation de donner 18 heures de cours par école, toute classe dédoublée ajoutant 2 heures à l'horaire.

En droit, c'est le prêtre qui donne le cours aux classes moyennes, et la loi permet aux instituteurs de remplacer le prêtre dans les cours préparatoires. De cette permission, on a trop largement profité ; car en fait ce remplacement, c'était la suppression simple du cours de religion en bien des cas : et au lieu de donner 18 heures de religion, il n'est pas rare que le prêtre n'ait réduit ses prestations à 5 ou 6 heures. La cause, non l'excuse, de cette réduction se trouve dans le fait qu'aux débuts l'École moyenne ne comptait que 3 classes, et donc 6 heures de religion qu'un vicaire de paroisse pouvait aisément ajouter à son programme pastoral. Mais quel est le vicaire qui, sans détriment d'aucune sorte, assumerait 18 heures de classe par semaine ?

Le mal s'explique donc ; mais il importe d'y apporter promptement remède ; car déjà M. Van Tichelen parlait ; dans « *Ons Geloof* » Janvier 1921, de l'apostasie commençante des intellectuels catholiques.

L'auteur signale ensuite les mesures qu'il importe de prendre pour enrayer ce mouvement, je ne dirai pas d'apostasie, mais d'indifférence naissante, et dont peut-être, à le bien examiner, nous autres, chargés de l'instruction religieuse, nous sommes un peu responsables. Abritons-nous, pour formuler cette accusation, derrière la très haute compétence de Mgr Lavallée. La *Revue Apologétique* a publié ses opinions en la matière. Elles valent qu'on les médite et qu'on les réalise. Les voici.

Notre jeunesse catholique, quitte les établissements catho-

liques, avec un bagage d'instruction religieuse insuffisant pour la vie, en disproportion avec son développement intellectuel. Et ce qui est plus grave, elle porte cette lamentable ignorance d'une âme fort légère. Il semblerait que connaître la religion ou ne pas la connaître, est un de ces luxes d'esprit dont on se passe aisément.

Il faut en conclure que l'instruction religieuse n'a pas été l'objet de la sollicitude qu'elle méritait, puisqu'elle ne laisse derrière elle ni science, ni même désir de la science. De la part de prêtres, cette négligence est à la fois étrange et compréhensible.

Étrange : les enfants ne viennent pas à nous parce que nous avons le secret de l'Hellénisme, ou de la culture latine, ni même parce que seuls nous donnerions de l'éducation, — dont on commet souvent l'erreur et l'injustice de revendiquer le monopole, comme si, hormis nous, il n'y avait que des pédagogues et pas d'éducateurs. Non, les enfants nous sont confiés pour que nous les préparions à être catholiques dans la vie. Il semblerait donc que nous leur donnions tout, sauf précisément ce qu'ils nous demandèrent. Étrange méprise!

Explicable méprise : Les enfants nous arrivent généralement bien instruits pour leur âge et sincèrement chrétiens. Le besoin de rien ajouter à ce qu'ils sont, ne se fait guère sentir ; facilement naît l'illusion que le présent se porte garant de l'avenir. Mais qui donc peut se vanter de continuer à vivre des ressources d'un instant? L'autorité d'autrui, l'innocence, l'insouciance, l'ambiance religieuse : qui ne voit qu'il n'y a rien de moins immobile que tout cela! Et quand l'esprit critique s'éveillera — ce qui ne manquera pas d'arriver à l'heure précisément où les passions de jeunesse se lèveront furieuses — à quelle aventure funeste ne court pas la jeune âme qui n'a pour se défendre, ou se maintenir, que de pieux et inconsistants souvenirs? Le cœur n'est pas d'accord avec la tête : la tête et le cœur sont tous deux en plein désarroi... C'est

une erreur donc de ne s'inspirer pour l'instruction religieuse de l'enfant que de l'état présent de sa foi.

Une autre cause d'égarement c'est qu'il y a tant de choses à apprendre que l'enfant ne sait pas ou fort mal. Et puis il y a les sanctions officielles... Dès lors, sans toujours sacrifier, comme le craint Mgr Lavallée, les heures de religion aux autres matières, il se pourrait qu'en fait la seule marque de l'importance que nous attachons à l'instruction religieuse, risque d'être la première place qu'on lui assigne au Palmarès. Et qui ne serait d'accord pour déclarer ceci entièrement insuffisant! La piété du jeune étudiant, l'ampleur des programmes, la nécessité d'emporter les sanctions officielles, voilà qui fait comprendre les défaillances de notre enseignement religieux.

Comment le relever?

La religion, c'est évidemment la piété. Mais la piété sans contenu doctrinal dont on se rende compte, déplaît, ennuie. Et c'est, croyons-nous, là qu'il faut voir l'explication du discrédit où la dévotion se trouve parfois. On n'y voit que gestes et formules, et nulle vie profonde. La piété doit être la fleur de la doctrine, nourrie de vérités et de faits dogmatiques: Ceci est domaine du savoir et qu'il faut traiter comme tel.

Les programmes officiels croient pouvoir, devoir ignorer ce domaine. On prétend donner à l'enfant tout ce qui lui sera nécessaire pour s'aventurer dans la vie. Et quand il aura parcouru tout le cycle officiel du savoir, son impression doit être que la religion n'est pas du domaine de la science. Elle est en marge de la réalité positive, il y a ce qui s'enseigne et puis elle; il y a la Science et il y a la Foi. Il est sur la voie large de l'agnosticisme, où cheminent tranquillement tant de nos contemporains.

Or il est incontestable que cet esprit s'est insinué subtilement dans l'enseignement libre, insuffisamment préoccupé de se composer un programme propre, et se contentant

d'instituer *à côté* des autres cours, un cours de religion, qui est surtout un code de préceptes et de défenses.

Contre cet universel agnosticisme, la réaction s'impose.

La Révélation est un fait pris dans la trame des autres faits, partie du même tissu, s'imposant aux yeux, comme le reste, mais à sa manière : objet de science par conséquent. A nous de garder à la Révélation, quand nous l'enseignons, son caractère de science et de réalité positive.

La première conclusion qui s'impose, c'est qu'il n'est pas de cloisons étanches entre les divers compartiments d'un programme scolaire et la religion.

Et par exemple : il n'y a pas d'histoire de l'Europe, qui ne soit en même temps une histoire de l'Église. L'histoire est un enchaînement de faits, un développement des mœurs et institutions mû par certaines forces. L'Église étant une de ces forces, c'est tronquer l'histoire, en fausser le sens que de négliger un des facteurs qui la composent.

Il peut y avoir, il doit y avoir des spécialistes de l'histoire ecclésiastique, comme de l'histoire militaire, diplomatique, politique. Quant à ceux qui veulent prendre une vue d'ensemble, ils doivent voir l'action de l'Église dans la complexité de l'histoire.

Et combien de chapitres de l' « Apologétique » ne sont que des pages d'histoire ? Et pourquoi, et comment traiter à part les Croisades, la Querelle du Sacerdoce et de l'Empire, la Réforme, les Concordats, les Séparations, la Colonisation ?... Imagine-t-on une histoire biblique indépendante d'une histoire de l'Antiquité ?

Contentons-nous d'avoir indiqué comment la religion pénètre intimement l'histoire, et comment donc aussi le cours d'histoire est solidaire d'un cours de religion. Il ne serait pas difficile de montrer les rapports qui relient entre eux religion et littérature, voire même religion et géographie comprise à la manière de M. Brunhes.

Bref donc il faut que notre enseignement replace la religion au plein milieu de la réalité, en fasse un objet de recherche et de savoir comme on fait de tout le réel, au sein de quoi nous vivons.

La seconde conclusion, c'est que notre enseignement doit être adapté aux exigences qu'on lui pose : préparer l'avenir chrétien, et non pas simplement garder avec onction le présent.

Ce que S. Remy disait à Clovis était fort juste et vrai, mais pourrait ne plus suffire à notre génération. Il y a de nos jours à la fois plus de lumière et plus d'ombre. Or sur nos programmes d'instruction religieuse, bien des matières se trouvent par la raison seule qu'elles y ont toujours été, d'autres en sont absentes, pour n'y avoir jamais été. Est-ce admissible?

Et puisqu'on ne saurait tout dire, c'est une nouvelle raison d'aller droit aux choses essentielles; les chrétiens deviennent de plus en plus désireux de connaître l'intime fond de la vérité révélée. Et c'est peut-être l'excès même de leur ignorance qui les a menés là : bienheureuse faim, si les pasteurs veulent la rassasier!

Or, trop longtemps on s'est contenté d'apologétique défensive, où — il faut avoir le courage de le dire — des réponses, pas toujours au point, étaient faites à des objections incomplètement comprises, ou trop bien senties.

Combien n'eût-il pas été préférable de faire connaître positivement la personne et l'œuvre du Rédempteur, son action continue dans les âmes par l'Église, la grâce et les sacrements, bref toutes les grandes vérités dogmatiques dégagées de tout un fatras inutile. En toute franchise, peut-on dire que la personne du Maître et la Vie surnaturelle ait jamais été objet d'études, d'attention soutenue pour le chrétien de nos jours? Il faut confesser que c'est là une lamentable déficience.

Lorsqu'on a voulu faire une étude scientifique de la religion, on s'est alors jeté sur des questions fort au-dessus du

développement intellectuel des auditeurs. Voyons : pourquoi accabler de jeunes esprits sous un faix, qu'ils ne sauraient porter? telles des preuves de la spiritualité de l'âme, les problèmes fort complexes de l'origine de l'homme, la démonstration de l'existence de Dieu. Ce sont là graves questions qu'un rhétoricien n'est pas assez mûr pour qu'on les agite devant lui.

Adaptons donc notre enseignement à la fois aux nécessités de notre époque et à l'esprit de nos auditeurs. C'est ainsi que nous réaliserons le but du cours de religion qui est non pas d'édifier la Foi dans les âmes dont elle serait absente, ni non plus de la réduire à une série compliquée de pratiques et de prohibitions sans âme, mais de l'éclairer dans les esprits où elle vit déjà.

Ces remarques infiniment judicieuses de l'éminent Recteur, s'adressent directement à l'enseignement moyen et visent à le réformer complètement. Mais elles s'adressent et peuvent profiter à tous ceux qui s'occupent de donner l'instruction religieuse.

Le professeur dans une école moyenne de l'État s'attachera à suppléer, pendant *tout* le temps dont il dispose, à remédier aux inconvénients de la neutralité officielle, et veillera plus que quiconque à donner un caractère scientifique à son enseignement.

Il n'est pas jusqu'au vicaire de paroisse qui ne puisse s'inspirer de la méthode de Mgr Lavallée ; il voudra que ses catéchismes et ses instructions ne soient pas simplement des promulgations autoritaires qui ne produisent rien, mais de véritables enseignements. Tout cela demandera une intense préparation, des soins avertis, exclura toute improvisation hâtive : bref exigera un travail sérieux, un travail d'étude. Mais devant le danger qui menace les âmes, il faut avoir le sens chrétien de condamner tous les gémissements stériles dont se contente la paresse, et de se résoudre au travail nécessaire, de nécessité de moyen : *instruire* vraiment les âmes de la Vérité chrétienne.

L. De Coninck, s. i.

II. Les interrogations au confessionnal

Le Canon 888 et la manière pratique d'interroger à confesse.

Le canon 888 § 2, recommande aux confesseurs de « ne retenir personne par des questions curieuses ou inutiles, spécialement pour ce qui concerne le 6e commandement de Dieu et surtout de ne pas questionner imprudemment les jeunes gens sur des choses qu'ils ignorent. »

La discrétion dans les interrogations posées au saint tribunal est donc recommandée doublement : d'abord en général, ensuite d'une manière spéciale lorsqu'il s'agit de chasteté, ou qu'on se trouve en présence de jeunes pénitents.

I. D'une manière générale, il faut éviter les questions curieuses ou inutiles. Le canon 888 est presque uniquement composé des mots employés par le Rituel en cette matière (*de Sacram. paenit.*). Les auteurs de théologie morale appuient sur ce texte différents conseils, qu'il n'est pas inutile de rappeler. L'interrogation est oiseuse, par exemple, si tel acte ou telle circonstance sont les présupposés naturels du péché accusé, ou leur accompagnement tellement ordinaire qu'ils sont déjà, au moins implicitement, compris dans l'aveu.

Quant au « nombre », inutile aussi d'y insister « trop méticuleusement, s'il peut être probablement évalué d'après ce que le pénitent a dit (1). »

D'ailleurs, s'il faut, dans l'accusation des péchés mortels, déterminer le nombre, cette loi d'exactitude matérielle comporte les exceptions de l'impossibilité morale ou physique et de grave inconvénient extraordinaire. Ce qui est essentiel c'est la contrition et Dieu a moins exigé un exercice de mathématique d'une précision impeccable, que la sincérité du repentir.

Le confesseur ne peut jamais oublier que sa conscience de

(1) *Instit. Theol. Moralis*, Genicot-Salsmans, II9, n. 362.

prêtre, informée de tant de doctrine théologique, prévenue de tant de lumières, arrivée par la fuite du péché à un grand degré de délicatesse, n'est pas celle du pénitent. Or chacun doit se confesser d'après sa conscience à lui et d'après les lumières qu'il avait *au moment* où il commettait la faute.

Le confesseur se gardera de trop subtiliser, pour ce qui concerne les différences « spécifiques » ; qu'il se rappelle la sage remarque de BERARDI (1) : « le Christ, en imposant l'obligation d'accuser le nombre et l'espèce des péchés, a certainement voulu que nous fissions pareille accusation selon le sens commun, et non d'après ces distinctions métaphysiques qui sont étrangères au sens commun. »

Le soin apporté à l'examen de conscience peut être moins grand lorsqu'il s'agit de consciences « à gros grain », et corrélativement le confesseur, en pareils cas, pourra aussi être plus large dans sa manière de questionner (2).

Enfin le confesseur n'est pas astreint avec la même rigueur à s'informer du nombre et de l'espèce, que le pénitent à les déclarer, sans quoi la charge du confesseur deviendrait intolérable (3).

II. Discrétion spéciale lorsqu'il s'agit de la chasteté ou qu'on parle à de jeunes pénitents.

« Il faut une prudence particulière lorsqu'il s'agit de jeunes gens des deux sexes (4). » Les motifs de cette prudence et de cette réserve sont évidents. Ne serait-il pas déplorable que la réception d'un sacrement devînt l'occasion d'une « initiation » intempestive? Un manque de délicatesse pourrait aussi froisser le pénitent et donner lieu à des soupçons ou à des dénonciations contre le confesseur (5).

L'accusation, trop détaillée, d'actions honteuses, devien-

(1) *Praxis confessariorum*, I, n° 37.

(2) LEHMKUHL, *Theol. Mor.* [11], II, n. 542. — (3) GENICOT-SALSMANS, *l. c.*, II, n. 361, — (4) Rit. Rom. tit. III (*de Sacram. pœnit.*) c. 1. n. 16. — (5) Cf. LEHMKUHL, *l.* c., nn. 542, 610.

drait choquante, extraordinairement pénible pour le pénitent et parfois féconde pour lui en nouvelles tentations. Le confesseur entend le *nom* du péché; grâce à une heureuse « déformation professionnelle », ce n'est presque, pour lui, qu'un mot, non une peinture vivante.

Mais le pénitent a « réalisé », expérimenté, vécu ce dont il parle, et dès lors, le mot devenant évocateur de la chose, il y a résurrection imaginative de la scène.

Aussi il lui est très pénible et très dangereux de trop faire revivre ces souvenirs troublants.

Tout ce que nous venons de dire explique la délicatesse recommandée par le canon 888, dans la manière d'interroger les pénitents sur les péchés contre la pureté.

Comment cette réserve est-elle possible?

Examinons le cas le plus pratique : un pénitent accuse de mauvaises actions et le confesseur doit s'informer s'il s'agit d'actes achevés (consommés) ou non. Simplex tactus? aut pollutio? Ces deux genres d'actions, rappelons-le, diffèrent spécifiquement (1). Mais comment questionner et concilier pratiquement une pareille investigation avec la délicatesse prescrite par le can. 888?

Les avis se partagent.

1) Certains confesseurs adoptent la question : « y eut-il pleine satisfaction? »

Cette demande n'apprend rien au pénitent habitué au vice,

(1) Bien qu'on donne l'opinion contraire comme *plus* probable, il reste probable que chez l'impubère il n'y a pas de différence spécifique entre actes incomplets et complets. (Cf. Genicot-Salsmans, I, n° 398, fin et Arregui, *Summ. Theol. mor.* ed. 5ª, n. 256. Arregui énumère les auteurs « pour et contre ». Conséquence pratique : un prêtre confessant les impubères peut, en s'appuyant sur la seconde opinion, s'éviter beaucoup d'anxiétés.

Mais, s'il n'est pas obligé d'interroger au point de vue spécial de la distinction spécifique, il devra cependant s'informer parfois à un autre point de vue : celui de la direction spirituelle.

mais elle peut devenir une révélation pour les enfants, les jeunes gens et ainsi entraîner directement l'inconvénient signalé par le canon 888 « questionner imprudemment les jeunes gens sur des choses qu'ils ignorent. » En effet, les « débutants » du péché, en sont parfois à la période de tâtonnements; entrés dans le monde morbide des sensations défendues, ils ne font que soupçonner plus ou moins vaguement qu'il existe un terme où se réalise la délectation complète et la question même le leur révèle.

2) Certains autres s'informent : utrum fuerit perditio. Cette question présente le même danger de révélation et de plus nous semble bien crue. Ajoutons que semblable question s'applique imparfaitement aux impubères, aux eunuques, aux femmes.

3) D'autres posent la question nettement : utrum fuerit pollutio. Les inconvénients précédents se retrouvent tous : crudité, péril de révélation, expression plus ou moins impropre pour les impubères, les eunuques, les femmes.

D'ailleurs ce mot paraît relativement peu connu parmi les enfants, etc. et est plutôt un terme technique.

4) Berardi, dans un livre qui vise surtout à être pratique, comme l'indique le titre même : *Praxis confessariorum*, conseille la simple question « diu? » cela dura-t-il longtemps?

Ce mode d'interrogation évite chacun des inconvénients précités. Il présente, au contraire, trois avantages :

1) il est *clair*. On peut ne pas comprendre, ou mal comprendre le mot pollution : mais le plus petit enfant saisit le mot « longtemps. »

2) il est *chaste*. Ou bien il faut poser en thèse qu'on ne peut faire aucune question, ou bien il faut avouer qu'il n'y a pas d'expression plus discrète et moins évocatrice que ce simple adverbe « longtemps. » La jeune fille la plus délicate ne peut en être froissée.

3) la réponse à cette question renseigne très suffisamment

sur la nature du cas. Si vraiment l'action a duré « longtemps », il y a certitude morale que le pécheur, qui s'abandonne ainsi depuis longtemps sur une pente éminemment glissante, ne se sera pas arrêté soudain tout près du terme convoité.

Or la certitude morale suffit ici.

Qu'on n'objecte pas : il reste une possibilité (d'ailleurs ténue) d'erreur et d'accusation incomplète. — Même si pareille supposition se réalisait, nous l'avons dit, plusieurs causes dispensent de l'intégrité matérielle de l'accusation et parmi ces causes on peut ranger le souci d'obéir au canon 888 et la crainte des nombreux inconvénients que présenterait un interrogatoire imprudent.

Voici, du reste, ce que dit BERARDI (1) : « dicente paenitente « me tetigi », si constet quod vere malitiose se tetigerit, praesumendum est quod actum ad finem suum naturalem perduxerit (2); unde, (sive de viris, sive de feminis agatur) interrogationes de re ista omitti posse dicerem. Verum est quod aliqui actum interrumpunt, etsi malitiose illum inceperint : sed exinde confessarii obligari nequeunt ut omnibus et singulis, qui se tetigisse confiteantur, circa hanc ipsam interruptionem in confessionibus ordinariis interrogationes superaddant. »

BOUVIER (3) est du même avis : « tactibus, aut motibus libidinosis discrete cognitis, a pudibundis interrogationibus abstineat confessarius. »

* * *

Autre remarque générale : pour se conformer au canon 888, il conviendra de questionner autant que possible négativement plutôt que positivement et d'interroger sur les actes moins coupables avant de passer aux actes plus coupables. Deux applications :

(1) *Praxis conf.*, I, n° 851. — (2) Nous croyons cependant que certaines personnes habituées à la faute solitaire, peuvent se toucher longtemps sans aboutir à l'acte complet. — (3) *Diss. in 6um dec. praec.* p. 76.

1) Un pénitent, inconnu, non marié s'accuse d'avoir péché contre la pureté. Le confesseur ne possède aucun indice sur l'espèce de ces péchés. Qu'il commence par lui demander « Est-ce par pensées?... ou par désirs?... ou autre chose?... » Si la réponse « est autre chose », questionner sur les conversations, les mauvais compagnons avant d'aborder les actions. Souvent la réponse à ces dernières demandes indiquera dans quel sens il faut pousser l'interrogation « avec d'autres?... seul?... » S'il s'agit d'un tout jeune homme il faut éviter de lui apprendre intempestivement qu'il peut se procurer tout seul une jouissance défendue.

2) Un enfant déclare avoir fait de « vilaines choses » « de laides manières ». Demander : « Entendez-vous par là simplement des manières contre la politesse? » S'il dit : oui, le cas est clair ; s'il dit non, alors viendront les interrogations prudentes dont nous avons parlé.

Nous avons proposé une manière d'interroger, qui nous paraît à la fois réservée et suffisamment précise.

Qu'il adopte cette méthode ou une autre, chacun doit prévoir très soigneusement son questionnaire et ne pas laisser à l'improvisation des questions si délicates.

Remarquons bien que ce formulaire *variera d'après les circonstances :* on ne questionnera pas de la même manière un homme marié, ou un enfant ; une pécheresse ou une jeune fille naïve. On pourra parfois avoir des questions plus franches à la campagne qu'en ville, avec des hommes grossiers qu'avec des personnes délicates.

Le questionnaire devra donc être assez souple pour s'accommoder aux différents cas, mais l'essentiel est qu'il soit prévu et qu'il observe la délicatesse prescrite par ce canon 888, qui contribuera beaucoup au respect et à l'estime du Sacrement de pénitence.

G. HOORNAERT, S. I.

Bibliographie

De Index en de kerkelijke boekenwetten door J. Salsmans S. I., Prof. in de Zedenleer. Un vol. Standaard-Bibliotheek, 1921, in-8°, 100 p.

Il n'est pas rare d'entendre, même dans des milieux franchement chrétiens et religieux, proposer contre les règles ecclésiastiques concernant la prohibition des livres, certaines objections ou critiques qui montrent que cette législation, pour beaucoup, est fort peu connue et souvent mal interprétée. Souvent aussi le problème se pose : tel livre en particulier est-il, oui ou non, à l'Index? Un opuscule donnant un aperçu clair et succinct de cette législation, telle qu'elle est en vigueur actuellement, ne peut donc pas manquer de présenter le plus grand intérêt, je ne dis pas seulement pour les ecclésiastiques, mais aussi pour les laïcs plus instruits. Et c'est bien cela que nous trouvons dans la brochure du P. Salsmans, remarquable par sa précision et sa clarté. Dans un premier chapitre, après avoir fait ressortir ce qui en cette matière est imposé déjà par la loi naturelle, le Père montre clairement la nécessité pour l'Église de préciser, par une législation positive, ces préceptes naturels, et répond aux principales objections qu'on a coutume de faire en cette matière. S'en tenant alors à cette législation positive, il nous donne dans le chapitre II un bref aperçu historique de la question. Déjà dans l'antiquité, les Papes n'ont pas manqué de condamner les livres néfastes des hérétiques; mais c'est surtout depuis l'invention de l'imprimerie et la propagation du protestantisme, que la nécessité d'une législation en cette matière s'est fait sentir. Celle-ci fut définitivement établie par le Concile de Trente. Adaptée aux nécessités des temps modernes par Léon XIII, elle fut introduite avec de légères modifications dans le nouveau Code du Droit canon. D'après cette législation, certains livres sont condamnés par une loi générale, d'autres sont mis nommément à l'Index, enfin dans certains cas, il faut une autorisation et une censure préalables pour pouvoir éditer. Ces différentes questions sont étudiées successivement dans les chapitres III-V. Disons seulement (et ceci n'est certes pas une des moindres utilités de la brochure du P. Salsmans) qu'au chapitre IV, où il est question des livres mis nommément à l'Index, le Père nous donne la liste des plus importantes publications maintenues dans celui-ci, et tout particulièrement des ouvrages néerlandais et français condamnés depuis 1870, en sorte qu'avec cette liste il sera presque toujours possible de savoir si tel ou tel ouvrage est condamné nommément. Reste enfin la question morale. Quelle obligation les lois de l'Index imposent-elles aux fidèles? C'est ce que le Père examine dans le chapitre VI et dernier. Un appendice reproduit le texte des canons (1384-1405 et 2318) se rapportant à la prohibition des livres, et des notes marginales indiquent

les numéros de la brochure où ces canons se trouvent commentés. Ajoutons qu'une table alphabétique détaillée des noms propres cités et des matières traitées permet de retrouver avec la plus grande facilité ce qu'on cherche.

Jos. Pauwels, S. I.

Tractatus de sacramento paenitentiae ad usum alumnorum seminarii Mechliniensis. Ed. 5ª, Malines, Dessain, 1921, in-8°, 314 pp. Prix : 12 fr. 50.

Cette nouvelle édition du Traité de la pénitence, mise à jour et publiée par M. le Chanoine Tessens, professeur au Grand Séminaire de Malines, se recommande par les mêmes qualités d'ordre et de clarté, qui ont valu depuis longtemps aux traités de la *Theologia Mechliniensis* d'être employés comme manuels classiques dans plusieurs séminaires belges. Cet ouvrage ne vise pas à prendre place dans la catégorie des manuels qui, par leur appareil bibliographique et par leur érudition historique, tendent à mettre entre les mains des élèves un instrument de travail supérieur à la somme de connaissances qu'on peut légitimement exiger de la moyenne d'entre eux. Nous n'entendons pas discuter ici les mérites respectifs des deux méthodes de composition de manuels classiques. Le présent traité expose soigneusement les principes et les controverses classiques ; il accorde une attention particulière à la partie casuistique, qui se distingue par la prudence et la modération des solutions proposées ; il tient largement compte des directions et décisions nouvelles introduites par le Code canonique et par d'autres actes du Saint-Siège ; en un mot il fournira aux prêtres un vade-mecum fort utile pour la solution tant des questions de conférences que des cas rencontrés dans la pratique du ministère de la confession. Par la suppression de certaines questions oiseuses ou moins actuelles, par les simplifications introduites dans l'exposé, cette édition est en progrès marqué sur ses devancières. S'il nous est permis d'exprimer un desideratum, nous souhaiterions voir traiter avec un souci plus grand des exigences de la méthode historique, la question difficile et controversée de la conception et de la pratique du sacrement de la pénitence pendant les trois premiers siècles.

F. C. B.

Ed. Brisbois, S. I., professeur de Philosophie. **Le Problème moral**, (n° 43 de la collection : « Études religieuses »). Bruxelles, 1921, in-12, 35 pp.

Écrite dans une langue ferme et claire, cette brochure établit les données fondamentales et propose la solution métaphysique adéquate du problème moral. Les dernières pages, développant un corollaire des thèses précédemment démontrées, sont plus spécialement consacrées à la question, toujours actuelle, des rapports entre la morale et la religion. Si nous

ajoutons que l'inspiration doctrinale de ce travail est rigoureusement thomiste, nous aurons dit assez à quel point il se recommande par le fond non moins que par la forme. H. L.

Publications nouvelles

Barret M. s. i. **Le Réveil d'Israël.** Conférence donnée en la Chapelle de N.-D. de Sion, à Paris. Toulouse. Apostolat de la Prière, 41 p.

Distinguons entre Juifs et Juifs, et qu'un antisémitisme aveugle ne nous empêche pas de remarquer le grand mouvement de retour des exilés, vers l'unique bercail. Le P. Barret rappelle l'action de Mgr Colmar, de Mlle Humann, des deux Ratisbonne, du V. P. Libermann, et nous apprend que le 2 janvier 1920 le Cardinal archevêque de Paris, Mgr Dubois, a posé, au mont des Oliviers, la première pierre de la Basilique des Nations. Il doit sans doute y avoir d'autres indices de l'ébranlement des âmes dans le monde juif, mais le cadre restreint et la forme oratoire d'une conférence n'ont pas permis au P. Barret de les détailler. P. C.

Abbé Paul Buysse, professeur d'Apologétique. **Vers la Croyance.** Dieu, l'âme, et la religion devant la raison et le cœur de l'homme. — Lettre préface de Paul Bourget de l'Académie française. Bruxelles. Action catholique, 1922, in-8, ix-300 pp. — Sommaire. I. Y a-t-il un Dieu? — L'opinion des hommes. — Le témoignage de ma raison. — Les aspirations de mon cœur. II. Est-ce que j'ai une âme? — La réponse de l'humanité. — Les assurances de ma raison. — Les aspirations de mon cœur. III. Une religion est-elle nécessaire? — La religion naturelle, son insuffisance. — La religion positive (convenance, possibilité, obligation). — La Religion catholique.

Le sommaire montre déjà l'intérêt et l'originalité de cette Apologétique. Grand souci d'exactitude, lecture étendue, beaucoup de clarté.

E. H.

Paul Ker. **Nos Doctrines Classiques Traditionnelles.** Paris, Beauchesne, 1921, 1 vol. in-8, ix-388 pp. 9 fr.

C'est un simple exposé des formations et des vicissitudes par lesquelles a passé, au courant des âges, l'éducation gréco-latine, pour arriver jusqu'à nous, sans avoir rien perdu de ses aptitudes merveilleuses à former l'homme intellectuel. C'est aussi une protestation contre les novateurs inconscients et trop écoutés qui veulent subordonner notre éducation littéraire aux études utilitaires d'outre-Rhin et à établir en France, sur les débris de notre système d'éducation, tant de fois séculaire et toujours pratique, le règne brutal du matérialisme industriel.

Gustave Dumas, directeur du Cours St Louis. **Pour former une élite.** Causeries familiales (1re série). Paris, Beauchesne, 1922, in-8°, xiv-216 pp. Prix : 7 fr. 50.

Un des grands mérites de ce livre c'est d'avoir été contrôlé par l'expé-

rience quotidienne, car il a été dix ans sur le métier. L'auteur, un éducateur né, un apôtre de l'éducation, expose un plan complet d'éducation collective, fruit d'une collaboration étroite entre le maître, les parents, les élèves.

Baptême d'urgence pour raisons médicales. En collaboration par le R. P. Hoornaert, s. i., C. Declairfayt, doct. en méd., A. Hoornaert, avocat. Bruxelles, Action catholique, 1922, 31 pp. Prix : 1 fr. La même brochure, *édition flamande*, même prix.

Fidelis, **Le livre de Piété de l'Enfance**, 48e mille. Blois, Propagateurs des Trois « Ave Maria », in-18, 213 pp. Prix : 0 fr. 75.

Ce petit livre a été cité avec éloge dans le Bulletin de la société générale d'Éducation.

P. Jean-Baptiste. **Histoire et Pratique de la dévotion des trois Ave Maria**, ib. 82 pp.

P. Jean-Baptiste de Chémery et P. Clovis de Provin. **Fleurs de Doctrine** des 3 Ave Maria, ibid. 1921, 140 pp. Prix : 1 fr. 75.

Nous nous demandons avec étonnement comment on peut proposer de vendre *des chapelets enrichis d'un grand nombre d'indulgences*, alors que la seule vente fait perdre toutes les indulgences attachées à un objet?

Dom Joseph Kreps, O. S. B. **Le rôle unificateur de l'organiste liturgique** avec appendice ; Préface et Sanctus Vaticans. Préface de M. Vincent d'Indy. Louvain. Abbaye du Mont César, in-12, 80 pp. Prix : 4 fr.

Le but du R. P. est de donner bien exacte à l'organiste l'idée qu'il doit se faire de son rôle dans l'office liturgique. S'il est asservi à de multiples exigences, il n'en est pas moins l'ordonnateur de toute la cérémonie au point de vue musical : à lui de sertir la perle du chant grégorien dans un accompagnement artistique, à lui aussi de veiller à l'unité tonale, visant à fondre dans un ensemble aussi parfaitement agencé que possible des différentes pièces de chant de la liturgie. Le R. P. donne en appendice la façon de raccorder le Sanctus à la Préface. Les conseils pratiques et les notes suggestives abondent dans ce court opuscule qui nous montre l'idéal sans nous décourager. J. R.

LES GÉRANTS : ÉTABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.

ET. CASTERMAN, S. A., TOURNAI.

La royauté pacifique de Notre-Seigneur Jésus-Christ par l'Eucharistie

Le Congrès Eucharistique International, qui vient de se clore, a eu pour sujet d'étude la *Royauté Pacifique de Notre-Seigneur Jésus-Christ par l'Eucharistie*. Quelques-uns auront pu se demander si ces paroles recouvraient une idée précise, juste, solide.

C'est pour répondre à cette question, ou plutôt pour aider à y répondre, qu'ont été réunis ici douze thèmes à instructions ou conférences sur ce sujet unique. Ils représentent des points de vue d'inégale importance, mais tous complémentaires. L'indication n'en est que schématique ; et si le développement reçoit ici ou là quelque esquisse, c'est uniquement dans la mesure exigée par les droits de la clarté (1).

I. *Royauté pacifique de Jésus-Christ sur le monde par son sacerdoce selon l'ordre de Melchisédech : soit celui qu'il a exercé, soit celui qu'il a institué.*

C'est-à-dire :

LA PART DU CORPS ET DU SANG DU SEIGNEUR DANS L'ÉTABLISSEMENT DU RÈGNE DE DIEU, ET DANS L'EXERCICE DE LA SOUVERAINETÉ SPIRITUELLE DE L'ÉGLISE.

De même que Melchisédech, roi de Salem, en vertu de son sacerdoce, préleva la dîme sur Abraham et le peuple de Dieu,

(1) Le lecteur trouvera les éclaircissements et les preuves pour les divers points de cette note, dans le livre magistral du même auteur, intitulé *Mysterium Fidei. De augustissimo corporis et sanguinis Christi sacrificio atque sacramento* elucidationes L in tres libros distinctae. In-4° XVI-666 pp. à deux colonnes sur papier Lafuma, avec 9 photogravures hors texte. Paris, Beauchesne, 1921. (NOTE DE LA RÉDACTION.)

de même Jésus-Christ a inauguré sa royauté pacifique sur le monde par l'exercice personnel de sa puissance sacerdotale selon l'ordre de Melchisédech ; et c'est par l'exercice délégué de cette même puissance que l'Église prolonge, étend et affermit le royaume de Jésus-Christ.

A. La Cène a réalisé les figures qui ne devaient, selon la parole du Sauveur, recevoir leur accomplissement que dans le royaume de Dieu (*Luc*, c. XXII, v. 16, 18 sq.). Elle l'a donc introduit, en répandant devant Dieu le sang du Christ, prix de nos péchés, offert en notre faveur pour être acquitté à la croix. Par son sacrifice, Jésus recouvrait pour son Père l'empire de l'humanité ; il la délivrait du joug de Satan, et la soumettait à Dieu, qui en retour (*Act.* c. II, v. 36 ; *Phil.* c. II, v. 6-11) l'a établi Seigneur de l'univers.

B. Le pouvoir sur le corps du Christ offert en sacrifice à la messe est la racine du pouvoir qu'a le sacerdoce chrétien sur l'universalité des fidèles, membres du Christ.

L'exercice de ce pouvoir ecclésiastique sur les âmes est tout entier ordonné en fin de compte à la perfection de la communion eucharistique sur la terre, et à sa consommation dans le ciel.

Ses sanctions ultimes consistent dans le retranchement de la communion eucharistique.

Ainsi l'eucharistie apparaît au principe, au terme, et au pourtour de l'autorité pastorale inhérente au corps des évêques, dont le chef est le Pape. La pierre angulaire de l'Église, la pierre angulaire du royaume de Dieu, la pierre angulaire de la souveraineté du Christ, prince de la paix, véritable roi de Salem, c'est l'eucharistie.

II. *Règne intérieur de Jésus-Christ sur les âmes dans l'eucharistie, qui substitue en nous sa vie à la nôtre comme lui-même vit par son Père* (*Joan.* c. VI, v. 57).

C'est-à-dire :

L'EUCHARISTIE, SACREMENT DE NOTRE UNION AU CHRIST.

L'eucharistie n'a pas seulement pour objet d'introduire en nous la présence corporelle de Jésus-Christ, nécessairement transitoire de sa nature et de plus indifférente, à la prendre isolément : « Caro non prodest quidquam. Verba quae ego locutus sum vobis, spiritus et vita sunt (*Joan.* c. VI, v. 63). » La présence corporelle, c'est le moyen ; mais le but, c'est la présence spirituelle, qui ne passe pas. Le corps du Christ est en nous par sa réalité même le symbole d'une réalité ultérieure, qu'il introduit : c'est à savoir notre incorporation vitale à la chair du Christ vivifiée et vivifiante ; vivifiée par la résurrection, qui la fait entrer en partage de la vie divine héritée du Père ; et vivifiante par la sève qu'elle nous communique, et dont l'écoulement en nous n'est autre chose que la grâce sanctifiante, par où nous entrons en partage de la nature divine.

III. *Règne spirituel de Jesus-Christ sur l'Église dans l'eucharistie, qui réunit la multitude des fidèles en un seul corps par la victoire de la charité sur les égoïsmes individuels et par l'absorption de toutes les différences sociales dans l'unité de la sainte Table.*

C'est-à-dire :

L'EUCHARISTIE, SACREMENT DE CONCORDE ET DE FRATERNITÉ.

Impossible pour nous d'être incorporés au Christ sans former tous ensemble un même corps vivant d'une même vie dans la communauté d'un même Esprit, sous un même Chef, en qui nous ne constituons tous qu'une seule famille de Dieu, ou plutôt qu'un même Fils unique engendré devant les siècles et intégré au cours des âges dans la plénitude de ses membres : complément magnifique et définitif de l'incarnation. « C'est

parce que le pain est un, que nous sommes un même corps, nous tous qui participons au même pain. » (I *Cor.* X, v. 17). Ainsi l'eucharistie édifie pièce à pièce l'unité de l'Église dans le Christ : elle est le lien vital de tous les fidèles entre eux comme de leur union au Sauveur. La charité qu'elle développe dépasse les bornes de l'Eglise, atteignant tout homme vivant en ce monde, soit parce qu'il est membre du Christ, soit pour qu'il le devienne. Mais comment fondre nos vies en une seule, et de nous tous, si divers, ne faire qu'un seul cœur et qu'une seule âme, sans combattre et réduire les égoïsmes qui nous divisent, sans réprimer et la dureté des grands et l'envie des moins fortunés, qui attisent la guerre sociale? C'est là le triomphe de l'eucharistie, et la victoire de notre Roi Pacifique.

IV. *Règne éternel de Jésus-Christ sur la mort par l'eucharistie, gage de résurrection* (*Joan.* c. VI, v. 49-50, 52, 55).

C'est-à-dire :

L'EUCHARISTIE, SACREMENT DE NOTRE IMMORTALITÉ GLORIEUSE.

Imagine-t-on un corps dont la tête serait couronnée dans les cieux, et les pieds éternellement ensevelis dans la tombe? Quel monstre ne serait-ce pas là? Aussi n'est-ce pas ce que Dieu a conçu et préparé : mais un corps homogène, qui ne soit en aucune de ses parties indigne du Fils unique auquel il l'a destiné. Et c'est pourquoi l'agrégation au corps unique et plénier du Christ emporte une promesse d'immortalité, un germe de résurrection. Et c'est la vie qu'elles puisent dans la chair du Christ, que les âmes transmettront à leurs dépouilles inanimées pour les faire revivre. Et c'est la vie du Père, qui continuera à circuler du Fils à ses membres, jusque dans les extrémités de notre chair glorifiée.

V. *Règne social de Jésus-Christ sur l'ordre temporel par l'établissement de la chrétienté au temps jadis, et (plaise*

à Dieu) *par la restauration d'une chrétienté établie à nouveau sur le fondement de l'unité religieuse, dont le sacrement est l'eucharistie.*

C'est-à-dire :

L'EUCHARISTIE, PRINCIPE DE LA PAIX CHRÉTIENNE.

On cherche à établir un concert des peuples, donnant à tous la sécurité et la prospérité par la bonne foi dans les relations et l'aide mutuelle. Il n'y suffit pas d'une convention écrite, ni de la force armée prête à en assurer le respect, ni encore moins du désarmement général. Il y faut un principe social, international, de fraternité humaine, établi au-dessus des passions et des intérêts qui opposent peuple à peuple, au-dessus des souvenirs historiques faits de rancune ; un principe, qui plonge ses racines dans le sol spirituel où croît le froment de Dieu, seul bien dont le partage n'appauvrit personne, mais enrichit tous les peuples, et les associe dans un même culte pour un même idéal de justice et de mutuel service, garanti par une même foi, défini par une même autorité doctrinale, incarné dans un même modèle, et sanctionné par une commune Eucharistie.

VI. *Règne de Jésus-Christ sur la famille par le mariage chrétien, image de l'unité eucharistique du Christ avec son Église.*

C'est-à-dire :

L'EUCHARISTIE, EXEMPLAIRE EFFICACE DE L'UNITÉ DOMESTIQUE.

Du Christ et de l'Église il ne se fait plus qu'un. Les deux sont devenus une seule chair, par l'effet de l'eucharistie. C'est la représentation de cette unité, qui vaut au mariage chrétien sa condition de sacrement. Il offre ainsi aux époux un idéal sublime de fidélité et d'amour vrai, allant jusqu'au sacrifice de soi : sacrifice réciproque, et sacrifice à deux pour le bien des enfants qu'il doit donner au ciel. Mais en même temps il

élève les époux à la hauteur de leurs devoirs en protégeant leur union au Christ contre la faiblesse de la chair.

Ajoutez à cela le règne de Jésus-Christ sur l'enfance par la première communion à l'âge de raison. Cette première communion n'est pas un acte de dévotion; c'est une obligation contractée par le baptême même, dont elle est le sceau et la ratification. Le baptême contenait essentiellement une communion de désir, laquelle n'est sincère qu'à condition de se traduire en acte, lorsque le moyen s'en offre.

VII. *Royauté pacifique du Christ au milieu du peuple fidèle par les pompes de la liturgie eucharistique : processions, adorations, et surtout sainte Messe, dont la majesté, la dignité, la beauté, sont pour une grande part à restaurer dans nos paroisses, et dans l'intelligence des fidèles. « Benedictus qui venit in nomine Domini. Hosannah filio David. »*

C'est-à-dire :

L'EUCHARISTIE, THÉOPHANIE DE LA LOI NOUVELLE.

Jésus voulut pour la Cène, où il offrait l'Hostie de la Rédemption, une salle spacieuse et décorée, coenaculum grande, stratum, un milieu de luxe, si différent de Bethléhem ou du Calvaire! Nous, qui avons l'honneur d'offrir la même victime du même sacrifice rédempteur, nous devons être exigeants aussi pour tout ce qui touche au décor du sacrifice : chants, vases d'autel, linges, parements des ministres et vêtements des clercs, propreté personnelle, mobilier d'église, noble architecture. Mais surtout il y a à restaurer dans l'âme du peuple fidèle, et dans l'esprit même de plus d'un prêtre, l'intelligence de ce Mystère de la Foi, si clair aux yeux des siècles passés, si trouble et si obscur parfois aux chrétiens de la génération présente; de ce sacrifice auguste, où continue de s'offrir à Dieu, non plus seulement par les mains de notre grand prêtre, mais par nos mains, et de notre part, la passion

et la mort rédemptrice, dans le corps et le sang de la victime, recueillie par Dieu au sein de la gloire, pour nous y servir de rançon éternelle.

Rien ne sera plus efficace pour intéresser les fidèles à la doctrine et à la liturgie de la messe que de les y associer activement, et de leur apprendre en combien de manières ils peuvent eux-mêmes concourir à l'oblation de ce sacrifice, qui est l'affaire commune de toute l'Église en même temps que l'affaire plus spéciale de quelques-uns, non seulement parmi les prêtres, mais aussi parmi les fidèles.

VIII. *Royauté du Christ sur les arts par l'eucharistie, qui fit surgir les basiliques et les cathédrales, créa en Orient l'architecture byzantine de sainte Sophie, en Occident l'architecture romane, puis l'architecture gothique; suscita le chant grégorien et la musique religieuse; inspira les orfèvres, ciseleurs de calices, les enlumineurs de missels, les maîtres de la peinture, soit les primitifs tels que les Van Eyck avec leur Agneau Mystique, ou Bouts avec son triptyque eucharistique, soit les plus grands génies de la Renaissance : un Vinci avec sa Cène, un Raphaël avec sa dispute du Saint-Sacrement*, etc.

C'est-à-dire :

L'EUCHARISTIE, PRINCIPE DE BEAUTÉ.

IX. *Royauté du Christ sur les lettres par l'eucharistie, à laquelle on doit la beauté littéraire des anaphores orientales, du Canon Romain, avec la variété des préfaces romaines, ambrosiennes, gallicanes, mozarabes; la poésie sacrée des innombrables hymnes eucharistiques du Moyen-Age; l'Office du Saint Sacrement; dans la poésie profane, l'inspiration de la légende du Saint Graal; et dans le domaine de l'éloquence les*

plus belles pages de Saint Cyprien, de Saint Augustin, de Saint Chrysostome, et les meilleurs chefs-d'œuvre des écrivains monastiques du Moyen-Age, Paschase, Alger, Rupert, etc., plus tard l'auteur de l'Imitation, sans parler des orateurs sacrés des temps modernes.

C'est-à-dire :

L'EUCHARISTIE, PRINCIPE DE CULTURE.

X. *Royauté du Christ sur la pensée humaine par l'eucharistie, mystère de la foi par excellence.*

C'est-à-dire :

L'EUCHARISTIE, PRINCIPE DE LUMIÈRE.

Dans le dogme eucharistique éclate la victoire remportée par Jésus-Christ sur l'incrédulité de la race d'Adam.

Quod non capis, quod non vides,
Animosa firmat fides...
Visus, tactus, gustus in te fallitur,
Sed auditu solo tuto creditur.

Mais l'eucharistie, autant qu'elle soumet l'intelligence, l'éclaire. La spéculation théologique, s'élevant au sommet des sciences, s'achève dans l'eucharistie. L'eucharistie est la synthèse de la théologie. Elle contient l'incarnation, avec ses perspectives ouvertes sur la Trinité d'une part, et sur la Vierge Marie d'autre part ; elle contient la sotériologie, puisqu'elle n'est autre chose que le pain donné par Jésus-Christ dans la réalité de sa chair pour la vie du monde ; avec la sotériologie, la grâce, puisque l'eucharistie en est le réservoir inépuisable et la source toujours jaillissante ; et aussi tous les autres sacrements, puisque, comme le rappelle le Catéchisme du Concile de Trente, ils ne font qu'ouvrir à la grâce eucharistique des veines et des canaux ; enfin la vie éternelle, dans la bienheureuse communion de nos âmes à l'essence divine, inaugurée par la communion eucharistique à la chair du Verbe Divin.

XI. *Royauté de Jésus-Christ sur les lois de l'ordre naturel par l'eucharistie.*

C'est-à-dire :

L'EUCHARISTIE, MIRACLE DE LA TOUTE-PUISSANCE DIVINE.

L'eucharistie comporte un changement de la substance tout entière en une autre. Sans annihilation, le pain a disparu : il n'en reste rien. Sans déplacement, le corps du Christ se trouve présent au lieu du pain. Ce qu'il y avait, s'est changé en quelque chose de préexistant. Et sous le format des espèces se trouve Jésus-Christ avec toute sa stature humaine. L'eucharistie comporte une présence indéfiniment multipliée du corps du Christ. Elle comporte la persistance des accidents du pain sans la substance pour laquelle ils sont faits et qui leur doit son soutien. Elle comporte le changement ultérieur des accidents eux-mêmes en une réalité si substantielle qu'elle est assimilable à l'organisme humain.

Enfin tout cela est l'œuvre d'une seule parole, proférée par Jésus-Christ il y a dix-neuf siècles, et promulguée au jour le jour par ses ministres à l'adresse du pain et du vin de nos moissons et de nos vendanges.

XII. *Royauté de Jésus-Christ sur les siècles par l'eucharistie, attendue, figurée à travers les âges de l'Ancien Testament, inaugurant l'ère nouvelle, et ne devant cesser qu'avec elle, au retour du Christ.*

C'est-à-dire :

L'EUCHARISTIE, ABRÉGÉ DE L'HISTOIRE.

Les sacrifices d'Abel, d'Abraham et de Melchisédech, la Pâque et le sacrifice de l'Exode, la manne du désert et l'eau du rocher, tous les sacrifices de la Loi, le pain qui fortifia le prophète Élie, l'oracle de Malachie, et sur le seuil même du Nouveau Testament, les noces de Cana et la multiplication des pains : tout cela, ce sont les préparatifs de

l'eucharistie, la préparation du monde au don de Dieu, destiné à remplacer avec usure l'arbre de vie du paradis. Et puis, à partir du Calvaire, le cours ininterrompu du sang de Jésus-Christ, dans ce calice qui passe de main en main, toujours le même depuis la Cène (accipiens et HUNC praeclarum calicem...), jusqu'au second avènement du Maître, quand les voiles tomberont, et que le sacrement lui-même passera, pour laisser apparaître la splendide réalité, dont il fut l'agent et le signe : la restauration de toutes choses dans le Christ.

MAURICE DE LA TAILLE, S. I.

Le cinquantenaire du Doctorat de saint Alphonse-M. de Liguori

(1871-1921)

Cinquante ans se sont écoulés depuis l'élévation de saint Alphonse au rang de docteur de l'Église. A l'occasion de ce jubilé, le 20 juillet dernier, S. S. Benoît XV adressait au Supérieur Général des Rédemptoristes une lettre de chaleureuses félicitations; il y exprimait la part qu'il prenait à la joie des fils du saint docteur, et il ajoutait, que cette joie n'était pas seulement une joie de famille « *domestica* », mais « *ad ecclesiam universam quodammodo pertinens* » (A. A. S. XIII, (1921) p. 426).

En effet, les saints docteurs, appartiennent d'une façon spéciale à l'*Église universelle*. Assurément, tous les saints, élevés à l'honneur des autels, instruisent les fidèles, par leurs exemples, leurs paroles et leurs écrits; mais les docteurs enseignent l'Église dans un sens plus relevé; puisque, comme le dit Benoît XIV, ils ne sont pas seulement « *doctores qui*

(1) *De Serv. Dei Beat.* l. IV, p. II, c. 11, n. 13.

fuerunt in Ecclesia, mais « doctores ipsius Ecclesiae. » C'est à l'Église universelle que va leur enseignement.

Le Saint-Père se plaît aussi à considérer les divers aspects du doctorat de saint Alphonse, et les manifestations variées de son influence, pendant ce premier demi-siècle. Il fait remarquer d'abord que « *maior quidem in dies apparet Alfonsianae doctrinae praestantia atque utilitas* ». Cet éloge s'applique aux traités dogmatiques du Saint et à ses œuvres ascétiques dont le double caractère est : *l'amour et la prière.* En insistant sur l'amour, saint Alphonse a attiré puissamment les cœurs à Jésus et à Marie ; par les innombrables prières qu'il a composées, on peut dire que « *plurima catholicorum centena millia ipsis Alfonsi verbis suam erga Deum et Virginem Matrem patefacere fiduciam, suas fundere preces, suumque amorem profiteri.* »

Mais nous voulons nous borner au domaine, où saint Alphonse est reconnu d'une manière toute spéciale comme docteur de l'Église universelle, c'est-à-dire : *la Théologie morale.* Dans sa lettre Benoît XV constate les mérites de saint Alphonse en ces termes : « *Hoc est praecipue in eius laude ponendum, quod fidei principia ita roborare studet, ut eadem ad recte agendum efficaciter conducant, ob eamque causam non modo studiosis et doctoribus is est adiumento, sed etiam fidelibus omnis ordinis, quibus ad solidas virtutes et perfectionis christianae apicem assequendum viam ostendit atque complanat.* » Pie IX, Léon XIII, Pie X, s'étaient servis de formules différentes, pour exalter le mérite du saint docteur. Ces paroles de Benoît XV ne sont pas moins élogieuses : car elles placent saint Alphonse bien au-dessus des casuistes des siècles précédents et elles le louent d'être remonté dans ses raisonnements jusqu'aux premiers principes, ces principes qui dominent la science théologique tout entière. C'est précisément ce souci de rattacher la morale tout entière, ainsi que

ses conclusions, aux principes, qui assure à saint Alphonse son rang, en matière morale, immédiatement après saint Thomas, dont il s'est lui-même proclamé le disciple fidèle (1).

En vertu même de son élévation à la dignité de docteur de l'Église, Saint Alphonse jouit de cette autorité doctrinale singulière qui est l'apanage commun des docteurs. Mais l'Église lui reconnaît une autorité toute particulière en théologie morale. Un grand nombre de documents du S. Siège en font foi. Déjà le décret sur l'héroïcité de ses vertus du 7 mai 1807 proclamait sa célébrité : « *in cathedra morum apud conscientiae moderatores, dum doctrinae copiam effundebat* ». Grégoire XVI, dans la Bulle de canonisation mentionne en premier lieu ses écrits « *ad morum doctrinam tuendam* ». Sous le même pontificat la S. Pénitencerie rendit la remarquable réponse du 5 juillet 1831 approuvant la conduite du professeur, qui suivait et enseignait toutes les opinions de saint Alphonse (« *sequi tuto possit et profiteri* »), et celle du confesseur qui s'en tenait de même à toutes les opinions du Saint docteur, se fondant sur le « *nihil censurâ*

(1) Dans son *Tract. praeambulus de Actibus humanis in genere*, S. A. s'exprime ainsi : « Maximam adhibui diligentiam, ut doctrinas seligerem quibus prodesse, non obesse valeam animarum profectui. Hinc est quod non recedendum puto a sana doctoris Angelici doctrina, ubi haberi potest : ipso enim duce, in rebus theologicis inoffenso pede ambulatur. » (*Theol. mor.* éd. Gaudé, T II, p. 689). Il appelle saint Thomas : *Theologorum princeps* (l. c. t. I, l. I, n. 57) ; il assure (l. c. Praefatio. p. LVI) : « Praesertim autem sedulam operam navavi in adnotandis doctrinis D. Thomae, quas in suis fontibus observare curavi. » Léon XIII, dans sa lettre du 28 août 1879 aux traducteurs belges des œuvres de S. A., constate sa fidélité à suivre saint Thomas : « Gratulamur incepto vestro, eo nomine, quod, cum S. Auctor saepe in scriptis suis Angeli Scholarum doctrinam se secutum fuisse gloriatur, ex huiusmodi recentioris Ecclesiae Doctoris erga illum obsequio nova S. Thomae doctrinae laus accedat et gloria, quae gravius etiam commendet instaurationem illam christianae philosophiae, quam nos studiosissime... ad Angelici Doctoris mentem exigendam suasimus. »

dignum », attribué aux écrits du Saint. Sous les Pontificats suivants, la même Pénitencerie déclara le 19 Décembre 1885, qu'il est permis de suivre en tout, même dans l'enseignement public (*in omnibus sequi et publice tradere*) la doctrine de saint Alphonse, *nonobstant le serment de suivre un système contraire à celui du Saint;* plusieurs fois elle renvoya les consultants à l'autorité du saint docteur pour résoudre leur difficulté ; le 8 Juin 1842 : « *verba perpendat S. Alphonsi Ligorii, viri docti et harum rerum peritissimi;* » le 10 Décembre 1860 : « *omnibus perpensis, quae a probatis auctoribus, praesertim a S. Alphonso de Ligorio traduntur;* » le Saint Office répondit le 18 Juillet 1860 : « Consulat probatos auctores, *inter quos S. Alphonsum de Ligorio;* » et enfin la S. Congrégation du Concile le 29 Août 1860 : « Consulat theologos, *praesertim S. Alphonsum de Ligorio* ». Pie IX, de grande et sainte mémoire, en lui conférant la dignité de docteur par le décret de la S. Congrégation des Rites du 23 Mars 1871, déclarait : « Ipse errorum tenebras... late diffusas, doctis operibus, *maximeque Theologiae moralis tractationibus, dispulit atque dimovit.* Obscura insuper dilucidavit dubiaque declaravit, *cum inter implexas Theologorum sive laxiores sive rigidiores sententias tutam straverit viam, per quam Christifidelium animarum moderatores inoffenso pede incedere possent;* » ces dernières paroles sont répétées dans ses lettres apostoliques du 7 Juillet 1871 mais avec cette ajoute : « ad Clerum informandum, instituendum. » Léon XIII, dans sa lettre déjà mentionnée du 23 Août 1879 déclare que sa Théologie morale est : « *ubique terrarum celebratissima, tutamque plane* (praebens) *normam quam conscientiae moderatores sequantur.* » Le même Pontife dans son Encyclique du 8 Décembre 1902 aux Évêques d'Italie en appelle à l'autorité de saint Alphonse et cite ses paroles comme : « *del più insigne e mite dei moralisti* », — « le plus éminent et le

plus doux des moralistes ; (1) » et dans ses Lettres apostoliques du 10 Juin 1882 sur l'obligation des Évêques d'appliquer la messe pour le peuple confié à leurs soins, en faisant appel à la doctrine des moralistes et des canonistes sur ce point, il cite les paroles de saint Alphonse en disant : « *Omnium loco sit S. Alphonsi de Ligorio, Ecclesiae Doctoris, auctoritas* (2). » Pie X, dans la lettre placée en tête de l'*editio typica* de la Morale du Saint, écrit à l'éditeur : « Sancti Doctoris Alfonsi de Ligorio ea est in Ecclesia Dei existimatio atque laus, ut vel id unum sufficeret, cur novam nos editionem Theologiae moralis Alfonsianae nostro nomini dicandam libentissime permitteremus... Sententias ipsas S. Alfonsi, ex acri collatione singularum antecedentium editionum ceterorumque moralium ipsius operum, sic excussisti subtilique iudicio comparasti, ut nihil fere sit modo cuilibet dubitandum quid in unaquaque morum quaestione Alfonsus sit demum amplexus supremaque aetate defenderit. Opus igitur perfecisti... quam quod utile et sapientium omnium laudatione dignum. Cum enim Theologia morum magnam scientiae partem constituat quae sacerdoti ad officium explendum est necessaria, gratias tibi omnes habere oportet, qui S. Doctoris quem tuto omnes in morum doctrinis sequi possunt, mentem apertius ostenderis, sententiasque securius quam nunquam alias, determinaveris (3). » Enfin S. S. Benoît XV, dans sa lettre récente aux Évêques tchécho-slaves du 30 Novembre 1921 (*A. A. S.* XIII 1921, p. 555) en appelle à l'autorité de saint Alphonse pour inculquer un de leurs devoirs par rapport aux séminaires. De même plusieurs fois, dans les procès de canonisation, la S. Congrégation des Rites a loué particulièrement les vénérables serviteurs de Dieu, d'avoir propagé et défendu la doctrine morale

(1) *Acta Leonis XIII*, vol. XXII, p. 253. — (2) *L. c.* vol. III, p. 91. — (3) *Theologia moralis*. Ed. nova. P. Léon GAUDÉ, C.SS.R. T. I. p. XI. XII.

de saint Alphonse ; en particulier dans les procès des vénérables Joseph Cafasso, Brunon Lanteri, Antoine Granelli ; et dernièrement dans celui du vénérable Léonard Murialdo, il est dit, à son honneur : « SS. Patrum ac Doctorum, *speciatim S. Alfonsi M. de Ligorio sequens vestigia*, perniciosos errores potissimum iansenistarum validissime expugnavit » (*A. A. S.* XIV, 1922, p. 21).

Depuis saint Bonaventure, qui mourut le 15 juillet 1274 et fut proclamé docteur de l'Église par Sixte V, aucun saint n'avait obtenu cette suprême distinction. La collation de ce titre, d'après la remarque du célèbre Père Lehmkuhl S. I. donne aux écrits de saint Alphonse « la dignité et l'importance de sources officielles, où l'on peut puiser des doctrines pratiquement sûres ; elle leur assure, en outre, une prééminence sur tous les autres ouvrages, si méritants soient-ils, qui ne jouissent pas de cette prérogative (1). »

Mais il y a dans la proclamation de saint Alphonse comme docteur de l'Église, une circonstance particulière à relever. L'autorité particulière du saint docteur en matière morale ne se fonde pas seulement sur les déclarations du Souverain Pontife et des congrégations romaines, mais encore sur l'*unanimité morale* avec laquelle l'Église enseignante a demandé au pape de conférer à saint Alphonse cette qualité. Cette unanimité est constatée par les deux actes officiels déjà cités : « *fere omnes totius orbis sacrorum antistites.* » Cette unanimité qui est, à elle seule, un critère de vérité théologique, constitue un témoignage irréfragable en faveur de l'éminence de la doctrine du Saint. Mais l'importance de ce témoignage peut encore être soulignée par les considérations suivantes que l'on trouve dans la célèbre Revue des Jésuites romains, la *Civiltà Cattolica* (2). Sous le titre

(1) *Stimmen aus M. Laach.* T. 33. p. 358. — (2) Vol. III, 8e série, p. 284-297.

« *Il concilio Vaticano e il titolo di dottore della chiesa decretato a S. Alfonso M. de Ligorio,* » elle écrit : « Quoique les travaux du Concile soient suspendus par la proximité de la guerre — cette suspension elle-même semble comme interrompue, et le grand Concile semble revivre, maintenant que saint Alphonse est déclaré docteur de l'Église universelle... Car ce décret que vient de rendre la S. Congrégation des Rites... avait été demandé par les Pères du Concile, et émane en quelque sorte d'eux... Pour autant que nous pouvons pénétrer dans les desseins de la Providence, il fallait que cette exaltation de saint Alphonse fut demandée par les Pères du Concile du Vatican et décrétée par le Souverain Pontife Pie IX. Car les voies, par lesquelles la Providence conduit le Concile, sont les mêmes que celles, par lesquelles Elle a conduit ce saint et savant Évêque; et les fruits salutaires, que Dieu daignera produire par les *canones et decreta* du Concile, Il les produisit jadis par les paroles du Saint et Il le fait encore par ses écrits. » Puis après l'énumération de quelques points de détail, elle ajoute : « *Nul n'a montré d'une façon aussi ample et aussi magistrale la manière la plus sûre d'administrer le Sacrement de Pénitence.* »

Que cet acte quasi-conciliaire de l'Épiscopat catholique entier, demandant pour saint Alphonse le titre de docteur de l'Église, ait réellement eu en vue surtout la doctrine morale du saint, c'est ce qui ressort encore du témoignage de près de six cents Évêques qui dans leur supplique à Pie IX disaient : « *Opus* (ejus) magnum *Theologiae moralis... sua excellentia, utilitate et successu, solis instar in firmamento Ecclesiae refulget*(1). » C'est ce que confirmait le Révérendissime Général de la Compagnie de Jésus, le P. Beckx, qui le 27 Août 1867 écrivit au Pape : « Quod autem meo iudicio S. Alphonsum eximio quodam docendi charismate a Deo

(1) *Acta doctoratus*, p. 6.

distinctum ostendit, *id vel maxime continetur morali eiusdem Sancti doctrina,* quae singularem Ecclesiae approbationem promeruit, quaeque exinde tum in scholis, tum in sacro ministerio universo, tanquam tutissima agendi norma, insigni cum fructu adhiberi coepit (1). »

Le Cardinal Melchers avertissait les Évêques, que dans la visite canonique de leurs diocèses ils devaient s'enquérir : « An praeceptores doctrinas sacras ita tradant, ut SS. Patrum et Doctorum, *praesertim S. Thomae Aquinatis et S. Alphonsi de Ligorio vestigia prementes,* Ecclesiae sensum quam arctissime complectantur (2). » Le Cardinal Manning décrit ainsi l'influence de saint Alphonse *sur la conduite des âmes :* « Comme théologien son ascendant a toujours été croissant. Cet ascendant a passé d'une nation à l'autre, d'une église à l'autre, d'un confessionnal à l'autre: l'esprit d'Alphonse et la bénignité de son amour pastoral pour les âmes ont pénétré partout, ont triomphé dans tous les pays catholiques et ils dominent aujourd'hui en maîtres sur toute l'étendue de l'Église de Dieu (3). » Le Cardinal Capecelatro ne craint pas d'affirmer : « Considéré comme maître et docteur, Alphonse n'a jamais été surpassé ni même égalé par qui que ce soit dans l'*application de la doctrine à la vie pratique* (4). » Et enfin le Docteur Bouquillon n'a pu s'empêcher de constater : « Moralis theologiae opera... pleraque, praesertim ex recentioribus ad mentem S. Alphonsi esse elaborata,... *ita ut Moralis hodierna dici queat Alfonsiana* (5). »

L'importance providentielle d'Alphonse comme docteur de la Morale ressort encore davantage, si l'on considère qu'il a obtenu cet ascendant et cette influence malgré les dissensions, les préjugés, les confusions, les malentendus qui avaient

(1) *L. c.* p. 41. — (2) *De canonica dioecesium visitatione,* p. 105. — (3) *La Confiance en Dieu et la mission de S. Alph. de Liguori,* trad. Pallard. p. 152. — (4) *La vita di Sant' Alfonso.* Roma. 1893. — (5) *Theol. mor. fundam. 3 ed.,* p. 157.

envahi ce terrain. On ne se rend pas assez compte des obstacles qu'il a dû vaincre, des résultats qu'il a obtenus, et des avantages dont nous jouissons grâce à ses travaux. C'est lui qui, par la force surnaturelle de sa sagesse et de son zèle, a restauré les grands principes, déjà enseignés par saint Thomas, mais dont plusieurs savants avaient oublié la vraie portée ou dénaturé le sens. Ceux-là même qui ne suivent pas entièrement le système moral du saint docteur, reconnaissent « que ses mérites sous ce rapport sont très grands; que par le poids de son autorité il a su éliminer pour toujours des débats une foule de points disputés, que l'on regardait jusque là comme étant de toute importance (1). » Le P. Pesch S. I. résume fort bien les mérites de saint Alphonse en disant : « Divina benignitate providente vir sanctitate et doctrina insignis, Alphonsus M. Ligorius theologiam moralem ad recta et catholica principia revocare aggressus est; qua in re tantum successum habuit, ut Doctoris Ecclesiae honore insigniri meruerit (2). »

Un savant contemporain de saint Alphonse lui décerna de son vivant, en 1776, le témoignage suivant : « Alfonsus Ligorio, novae Congregationis divini Redemptoris Institutor prudens, et pius doctusque Episcopus S. Agathae Gothorum, plurium sacra eruditione redundantibus atque animarum saluti apprime utilibus editis operibus, *merito et contra votum suum* in litteratorum republica et in Dei Ecclesia celeberrimus (3). »

(1) Le Dr. Ludwigs dans la : *Zeitschrift für katholische Theologie* 1879. S. 286. Empruntons à la même revue quelques petits traits marquants. Le P. Noldin S. J. en parlant de la doctrine si pratique et si difficile de la coopération au péché d'autrui dit : « Saint Alphonse a exposé toute la théorie en quelques phrases avec une brièveté et une clarté admirables. » (*Ib.* p. 495). Le même auteur, en parlant d'une pratique concernant le jeûne ecclésiastique, dit : « Depuis que Saint Alphonse s'est prononcé pour cette opinion, elle est devenue tout-à-fait commune parmi les Moralistes. » (*Ib.* 1903, p. 568). — (2) *Praelect. dogmat.* T. I. n. 63. — (3) Le chanoine Kalephati, dans son : *De Iulii Selvagii... vita et scriptis commentarius.*

Ce témoignage n'est qu'un faible écho de la voix de l'Église du vivant même du Saint Docteur.

« Verum — ajoute le décret des Rites déjà cité, — temporibus hisce nostris adeo sapientiam eius enarrant gentes, et laudem eius enuntiat Ecclesia, ut plurimi S. R. E. Cardinales, fere omnes totius Orbis Sacrorum antistites, supremi religiosorum Ordinum moderatores, insignium Academiarum Theologi, illustria canonicorum Collegia, et docti ex omni coetu viri supplices libellos SSmo D. N. Pio IX... porrexerint, quibus communia exposuere vota, ut S. Alphonsus Maria de Ligorio Doctoris Ecclesiae titulo honoribusque cohonestaretur. »

L'immortel Pie IX a rempli le désir de l'Église, il y a cinquante ans. Le Souverain Pontife Benoît XV vient de constater les fruits que le Doctorat de saint Alphonse a produits dans l'Église. Une parole du grand Pape Léon XIII dans la lettre déjà citée du 28 Août 1879 couronne dignement ce magnifique témoignage : « Licet universum iam orbem pervaserint, non sine amplissimo christianae rei emolumento, scripta S. Doctoris Alphonsi M. de Ligorio, ea tamen magis adhuc magisque vulgari desiderandum est et ad manus omnium traduci. »

Wittem (Hollande). J. L. Jansen, C. ss. r.

La Doctrine des Scolastiques sur l'efficacité des Indulgences *(Fin)*.

III. D'où les indulgences tirent-elles leur efficacité ?

Dans les premiers temps, non sans une certaine hésitation, certains auteurs risquent l'opinion que l'efficacité des indulgences provient de la bonne œuvre faite pour la gagner ou de la dévotion personnelle de celui qui l'accomplit. Pierre

LE CHANTRE, p. ex., dit : « prout devotio poenitentis est maior vel minor, debet ei plus minusve relaxari ». HUGUCCIO enseigne que la dévotion de celui qui donne une aumône est comme une compensation de la pénitence remise. GIRAUD LE CAMBRIEN soutient que la remise n'est pas obtenue « propter nummi oblationem », mais « propter caritatem et devotionem... Causa est devotio, cuius signum est exterior oblatio. »

Cette explication, cependant, n'eut pas la faveur des premiers scolastiques. GUILLAUME D'AUXERRE la rejette ouvertement : les indulgences ne valent pas « ratione dati et oblati. » GUILLAUME D'AUVERGNE n'est pas moins catégorique : cette efficacité ne dérive nullement « ex oblatione sive ex oblatis, sed ex clavibus et ministerio praelatorum. » RAYMOND DE PENNAFORT admet que la rémission est concédée « propter devotam erogationem; » mais il ajoute cependant que ce n'est pas la seule source d'efficacité, qu'il faut y ajouter les suffrages de l'évêque concédant et de toute l'Église : « Quia obligat eum, qui facit remissionem, immo et totam Ecclesiam ut suffragetur ei. » Le Maître PAUL DE PASSAU est tout à fait d'accord avec lui : « in veritate valent, et hoc propter duo, propter nummi dationem et quia Ecclesia obligat se pro illo orare. » La raison principale que les auteurs font valoir contre cette opinion, c'est que, si réellement l'indulgence ne vaut que par la valeur de la bonne œuvre posée, alors en réalité il n'y aurait pas d'indulgence mais tout au plus une commutation : « nulla in mundo esset relaxatio sed solum commutatio, » dit saint Bonaventure.

Les indulgences ne tirent donc pas leur valeur de la bonne œuvre posée. D'où vient alors leur efficacité? Du pouvoir des clefs d'abord, du trésor des mérites surabondants du Christ et des saints ensuite.

D'abord du *pouvoir des clefs;* c'est à lui surtout que les premiers auteurs feront appel. Déjà ABÉLARD nous dit que les

évêques, en donnant des indulgences, s'appuient sur ce pouvoir des clefs qu'ils prétendent avoir reçu : « de sua se iactantes potestate, quam, ut aiunt, in Petro vel apostolis receperunt, cum eis a Domino diceretur : Quorum remiseritis peccata remittentur eis; vel quaecumque solveritis super terram, erunt soluta et in coelis. » Abélard n'admet pas que le pouvoir des clefs ait passé des apôtres à leurs successeurs, il constitue plutôt un privilège personnel de ceux-là. Mais son témoignage prouve que déjà alors on faisait appel au pouvoir des clefs pour justifier la valeur des indulgences. Et de fait dans presque toutes les concessions, les papes ou les évêques s'appuient sur l'autorité des saints apôtres. Ainsi, p. ex., Urbain II, dans sa concession à l'église abbatiale d'Angers (1096) dit : « Sanctorum apostolorum auctoritate fidentes. » Et dans la concession de l'indulgence en faveur de la croisade le même Pontife dira : « Nos autem, de misericordia Dei et beatorum Petri et Pauli confisi, » ou bien : « tam nostra quam omnium pene archiepiscoporum et episcoporum, qui in Galliis sunt, auctoritate. » Les mêmes expressions se rencontrent dans presque toutes les concessions (1).

Les auteurs justifient cette manière d'agir des évêques et des papes. Le PRÉVOSTIN se demande : « Utrum aliquis ibi dans ex devotione intelligatur absolutus? » Et il répond : « Quod videtur, quia Dominus dicit : Quodcumque solveris super terram, erit solutum et in coelis... Cui non sufficiunt merita propria ad tantam absolutionem, sufficit potestas Ecclesiae. » GUILLAUME D'AUXERRE parle de même : « Dominus Papa habet plenitudinem potestatis; ergo potest facere talem relaxationem. » Mais n'y a-t-il pas injustice à ce que pour une même aumône l'un obtienne une remise plus grande que l'autre? Supposons, par exemple, que l'évêque

(1) Cf. N. PAULUS, *Die ältesten Ablässe für Almosen und Kirchenbesuch*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, 1909, T. XXXIII, p. 1 ss.; *Die Anfänge des Ablasses*, ibid, p. 281 ss.

concède la rémission du tiers de la pénitence : pour la même œuvre pie, dans ce cas, celui qui est astreint à une longue pénitence, reçoit une faveur plus grande que celui qui n'avait qu'une petite pénitence à subir. A cette objection GUILLAUME D'AUVERGNE répond que la justice est sauve, vu que la valeur de l'indulgence ne dérive pas de l'aumône mais du pouvoir des clefs : « non ex oblatione sive ex oblatis, sed ex clavibus et ministerio praelatorum. » Ainsi s'explique, ajoute-t-il, qu'une aumône de moindre importance, qu'une contribution personnelle légère à la construction d'une église, ont plus d'efficacité que des aumônes plus considérables, que des œuvres plus difficiles, mais auxquelles ne sont pas attachées d'indulgences : « modica oblatio aut levis labor in operibus seu fabricis, propter quas indulgentiae fiunt, longe plus prosunt ad obtinendam remissionem quam magnae oblationes, gravesque labores alias facti aliasque suscepti, et hoc quidem propter virtutem clavium, non propter se. »

Si les indulgences tirent leur valeur du pouvoir des clefs, on peut se demander encore où l'autorité ecclésiastique trouve la compensation nécessaire pour la partie de la peine remise. Les scolastiques ne manqueront pas de se poser cette question. Pour la résoudre, ils en appelleront aux mérites infinis du Christ et aux mérites surabondants des saints, en d'autres mots au *trésor de l'Église*. On a dit que la doctrine du trésor a été inventée au XIII[e] siècle. Peut-être est-il vrai que le mot « trésor de l'Église » ne se soit introduit qu'alors, mais l'idée n'était pas neuve ; bien avant cette époque l'enseignement théologique avait équivalemment admis cette doctrine ou avait, du moins, fourni les fondements sur lesquels la théorie se basera. Mgr Paulus dans deux articles du plus haut intérêt (1) a retracé l'évolution de ce point de doctrine ;

(1) *Die Einführung des Kirchenschatzes in die Ablasstheorie*, dans *Theologie und Glaube*, T. VI, Paderborn 1914, p. 284 et suiv. et p. 476 et suiv.

il serait superflu de refaire cette étude ; le lecteur que la chose intéresserait trouvera dans les articles indiqués tous les renseignements qu'il pourrait désirer.

IV. QUESTIONS SUBSIDIAIRES.

A. *Quelles sont les causes qui justifient la concession d'indulgences?*

Parmi les conditions requises pour l'efficacité des indulgences, plusieurs auteurs citent la cause juste, nous l'avons vu. Qu'il faille un motif raisonnable pour donner une indulgence, que l'évêque ne puisse arbitrairement remettre les peines temporelles, ne puisse sans raison grave disposer des trésors spirituels de l'Église, tout le monde l'admet comme un axiome. Mais quelle cause est suffisante? Les réponses se ressentiront de la coutume du temps. PIERRE LE CHANTRE dit que la rélaxation peut se faire pour deux motifs : « Necessitate loci vel personae vel ad succurrendam terram sanctam, ut Jherosolomitanam. » Comme l'on sait, dans les premiers temps les papes et les évêques concédèrent des indulgences principalement à ceux qui versaient des aumônes pour la construction d'une église, qui participaient aux croisades ou contribuaient à leur succès, par quelques secours. JACQUES DE VITRY se contente de dire qu'il faut une cause raisonnable, debita causa, sans donner d'explications. GUILLAUME D'AUVERGNE enseigne que les évêques peuvent donner des indulgences pour trois motifs : s'ils les jugent profitables à la gloire de Dieu, au salut des âmes ou pour le bien de toute l'Église, c'est-à-dire pour la construction d'un temple, où Dieu sera glorifié, pour la construction de monastères, où de saints hommes prieront pour le salut de leur prochain, pour les croisades. ALEXANDRE DE HALÈS admet comme légitimes deux causes : la glorification du Christ dans les saints, procurée par la construction ou la visite d'églises et par les sermons ; l'extension et la défense du règne de Dieu ici-bas,

par la guerre sainte contre les Turcs ou les hérétiques : « Sicut accidit in politiis et communitatibus humanis, quod thesaurus regius pro duobus solet exponi et communicari ; sic fit et in spiritualibus. Exponitur autem thesaurus regius quandoque ad gloriam magnificentiae regii honoris, sicut faciunt quandoque reges liberales, sicut habetur de Assuero ; exponitur similiter propter necessitatem reipublicae, utpote quando exponitur ne laedatur communitas, ad dandum stipendia et donativa militibus, ut exponant se pugnae pro communitate defendenda. Sic thesaurus ecclesiae ab eo qui habet illum dispensare, duplici de causa exponitur, scilicet propter magnificentiam et laudem principis et communitatis christianae promotionem et defensionem. Laus autem et honor principis ecclesiae, i. e. Christi est in sanctis suis : sancti autem honorantur in constructione basilicarum et visitatione liminum earundem et commemoratione virtutum ipsorum, quae fit in praedicationibus et sermonibus ; ideo pro his omnibus aperitur thesaurus ecclesiae indulgentiis et relaxationibus. Communis autem necessitas est defensio terrae sanctae et tuitio fidei et multiplicatio, promotio studii et huiusmodi, quae valent ad promotionem cultus Dei. Unde pro talibus competit quod fiant indulgentiae et relaxationes (1). » Albert le Grand ne parle pas autrement : « Pia causa dantem movens, non privata sed publica. Haec autem causa quasi in duo dividitur, ut scilicet sit iusta necessitas loci talia postulandi a fidelibus, vel publica utilitas. Justa necessitas, sicut periculum patriae, liberatio terrae sanctae, periclitata fides, periclitatio studii, et huiusmodi ; utilitas autem, sicut paupertas loci, auditio verbi Dei, frequentatio reliquiarum et huiusmodi (2). » Saint Bonaventure reproduit presque mot pour mot le texte d'Alexandre de Halès (3).

(1) IV, q. 23, m. 4. — (2) In IV, D. 20, a. 17. — (3) In IV, D. XX, p. II, q. 4.

SAINT THOMAS ne s'étend pas longuement sur la question. Toute raison qui tend à la gloire de Dieu ou à l'utilité de l'Église est suffisante : « Quaecumque causa adsit, quae in utilitatem Ecclesiae, et honorem Dei vergat, sufficiens est ratio indulgentias faciendi » ; et quelques lignes plus loin : « ex parte causae pietas, quae comprehendit honorem Dei et proximi utilitatem (1). » Cependant si un évêque se permettait de concéder une indulgence sans cause juste ou motif raisonnable, qu'arriverait-il? Il commettrait sans doute un péché, mais néanmoins l'indulgence serait valable : « Si tamen inordinate remittat,... peccat faciens tales indulgentias; nihilominus quis plenam indulgentiam consequitur (2). »

B. Les indulgences, nous l'avons dit plus d'une fois, se donnaient surtout pour des aumônes faites à des églises. De là l'objection si courante aux premiers temps de la scolastique : Ne vend-on pas la rémission, *n'y a-t-il pas simonie à donner une indulgence pour une contribution pécuniaire ou temporelle?* Non, répond GUILLAUME D'AUVERGNE, on ne peut dire qu'il y ait vente d'indulgences « cum pro pecunia nil ibi fiat » ; l'évêque en concédant une indulgence pour la construction d'une église n'a pas pour but de se procurer de l'argent, mais de promouvoir la gloire de Dieu et le salut des âmes; car la construction d'une église ne sert qu'à cette fin : glorifier Dieu et obtenir pour les fidèles la grâce et les largesses divines. Ce n'est pas dans un but lucratif qu'on édifie les églises, bien que pour la construction on ne puisse se passer d'argent, « ecclesia non propter pecuniam, etsi per pecuniam, construitur. » Ainsi aussi l'indulgence n'est pas donnée « propter pecuniam, sed propter gloriam Dei, licet non sine pecunia, cum domus Dei sine pecunia non possit construi ». ALEXANDRE DE HALÈS résoud moins bien

(1) Supplem., q. 25, a. 2. — (2) Ibid, ad 1.

la difficulté : « Ad illud quod obiicitur : quod tunc committeretur simonia in relaxationibus et indulgentiis. Dicendum quod non est verum; quia in hoc casu non datur spirituale pro temporali... Vel potest dici quod datur indulgentia vel relaxatio pro opere exteriori, non considerato dato, sed causa, quae ex radice bonae voluntatis procedit. » S. BONAVENTURE apporte la même réponse : « Non dat indulgentiam pro eleemosyna exteriori considerans datum, sed fructum, videlicet quia ex radice bonae voluntatis procedit(2). » S. THOMAS se contente de déclarer que les choses temporelles sont rapportées à un bien spirituel : « Temporalia ad spiritualia ordinantur; quia propter spiritualia debemus uti temporalibus : et ideo pro temporalibus simpliciter non potest fieri indulgentia, sed pro temporalibus ordinatis ad spiritualia; sicut est repressio inimicorum Ecclesiae, qui pacem Ecclesiae perturbant; vel sicut constructio ecclesiarum, et pontium, et aliarum eleemosynarum largitio. Et per hoc patet, quod non sit ibi simonia, quia non datur spirituale pro temporali, sed pro spirituali(3). »

C. *Les indulgences dispensent-elles de l'obligation de faire pénitence?* Puisqu'elles prennent la place de la pénitence imposée par l'Église, ne suffit-il pas de s'appliquer avant tout à gagner des indulgences? Ne peut-on pas dès lors s'abstenir de faire pénitence? Presque tous les auteurs s'occuperont de cette question.

Il faut d'abord mentionner l'opinion assez singulière d'ETIENNE LANGTON : pour gagner une indulgence, il faut avoir accompli au moins une partie de la pénitence imposée; tel est du moins le sentiment de certains auteurs; mais d'après d'autres l'indulgence profiterait aussi dans le cas contraire, bien que dans un moindre degré : « Sed nunquid valet talis relaxatio illis, qui nihil adhuc egerunt de peni-

(1) *Loc. cit.* — (2) *Loc. cit.* — (3) q. 25, a. 3.

tentia iniuncta, sed antequam vires suas experiantur in subeunda pena, currunt ad suffragia huiusmodi? Dicitur a quibusdam nihil eis valere, quia non accedunt modo et ordine, quo debent. Ficti enim sunt veram penitentiam pretendentes, cum sint palpones vitiorum. Alii dicunt relaxationes talibus prodesse, sed non tantum, quantum si accedant eo modo, quo debent. » Lui-même conseille de ne pas permettre à celui qui n'a rien accompli de sa pénitence de gagner une indulgence : on exigera l'accomplissement au moins de la moitié de la pénitence imposée ; et même en ce dernier cas il faudrait encore tenir compte des circonstances de personne : « Considerari autem oportet, an penitens de penitentia iniuncta egerit aliquid vel nihil, parum aut multum. Quodsi nihil, penitens fictus est et non verus nec est ei aliquid relaxandum. Quodsi parum aut citra mediam partem, nec sic tutum est ei aliquid relaxare. Quodsi plus quam mediam partem explevit, consideranda est qualitas persone in relaxando. Plus enim expedit uni quam alii relaxari, puta si penitens est uxoratus et habet cara pignora domi vel si est egrotativus et debilis complexionis vel si multum necessarius patrie sue vel ecclesie. Quodsi minus, minus est exhonerandus. » Opinion singulière, disions-nous ; et en effet on ne la rencontre pas, semble-t-il, chez d'autres auteurs. Généralement on dira que l'indulgence dispense de l'obligation stricte de faire l'œuvre pénitentielle dont elle prend la place, mais qu'il serait téméraire de se prévaloir des indulgences pour renoncer à toute pratique de pénitence. Huguccio déclare déjà : « Nec illi, quibus fit remissio, tenentur id facere, quod sibi remissum est de poenitentia. » Le Prévostin connaît des gens qui soutiennent « quod cum tales absolutiones fiunt ab Ecclesia, penitens nihilominus ieiunare debet ». C'est l'objection de ceux qui soutiennent que l'indulgence vaut seulement pour le cas où la mort empêche quelqu'un d'accomplir sa pénitence. Il n'admet

cependant pas cette manière de voir. GIRAUD LE CAMBRIEN conseille à chacun d'accomplir les œuvres pénitentielles prescrites et de réserver les indulgences pour la pénitence qu'on aurait omise ou même pour l'autre vie. La *glossa anonyma in compilationem primam* ajoute qu'il est d'usage d'en agir ainsi. GUILLAUME D'AUXERRE lui aussi doit conseiller de ne pas omettre la pénitence pour les indulgences ; car d'abord on ne sait jamais avec certitude quelle partie de la peine est remise, puisqu'on ne sait pas en quelle mesure les suffrages de l'Église sont appliqués ; ensuite pour éviter de pécher par omission en négligeant toute pénitence ; enfin parce qu'il est certain que la pénitence qu'on fait soi-même est plus profitable, même au point de vue de la satisfaction, que celle des autres, qui nous est appliquée par les indulgences. Le premier motif indiqué par Guillaume d'Auxerre, l'incertitude sur le degré de rémission opérée par l'indulgence, est repris par GUILLAUME D'AUVERGNE, mais il donne une raison beaucoup plus solide de cette incertitude ; si on ne sait pas quelle remise de peines on obtient, ce n'est pas parce qu'on ignore en quelle mesure les suffrages de l'Église sont appliqués, c'est plutôt parce qu'on ne sait jamais avec certitude si on est en état de grâce, condition essentielle pour gagner une indulgence. Il sera donc sage de ne jamais négliger de faire pénitence, malgré les indulgences qu'on croit avoir gagnées, si on ne veut s'exposer au danger d'avoir à subir les peines bien plus dures du purgatoire. Les bons chrétiens d'ailleurs vivent toujours dans une crainte salutaire, ils se garderont donc bien de se laisser aller à l'impénitence. D'autres solutions se ressentiront de la théorie de leurs auteurs sur les conditions dont dépend la valeur des indulgences. Il y a en cette matière bien des opinions différentes, dit JACQUES DE VITRY, les supérieurs ecclésiastiques feront donc acte de prudence en limitant les indulgences à la remise des œuvres de pénitence que les fidèles, empêchés par la maladie ou

surpris par la mort, n'auraient pu accomplir, ou tout au moins à la remise de la pénitence négligée par oubli, faite en état de péché mortel ou encore pour le cas où le prêtre aurait imposé une pénitence trop grande, en disproportion avec les péchés commis. On devra aussi avertir ceux qui donnent une aumône pour gagner des indulgences de ne pas laisser de faire pénitence, parce que le degré de leur efficacité et la quantité de la remise dépendent d'une foule de conditions, entre autres de la dévotion de chacun; or Dieu seul connaît le degré véritable de dévotion; personne donc, à moins d'une révélation spéciale, ne peut connaître ce qui lui a été remis par l'indulgence. Si un évêque concède la remise du tiers de la pénitence, il peut très bien se faire qu'en considération de la dévotion et de la piété du sujet ou de ceux dont les suffrages sont appliqués, Dieu accorde une rémission plus grande, qu'il remette par exemple la moitié de la pénitence ou même sa totalité; mais le contraire peut arriver aussi. Il peut se faire également que au for de Dieu, la remise n'atteigne pas le tiers concédé par le prélat. Pour RAYMOND DE PENNAFORT, on s'en souvient, la quantité de la peine remise par l'indulgence dépend de trois facteurs : de la disposition du pénitent, de celle des saints hommes dont les suffrages sont appliqués, du nombre des suffragants, toutes choses dont on ne peut juger avec certitude. La grandeur du profit qu'on en tire sera, par conséquent, aussi incertaine. Il serait donc bien imprudent de négliger la pénitence. « Numquid ergo poterit poenitens post collectionem talis eleemosynae cessare ab executione satisfactionis sibi ab Ecclesia impositae? Non credo, tum quia non est certus, utrum sit adhuc tota illa poena remissa. » Avec Alexandre de Halès cette hésitation disparaîtra de la théologie : résolument les auteurs diront que strictement il n'est plus *nécessaire* de faire encore la pénitence prescrite, qu'il est néanmoins *à conseiller* de ne pas négliger complètement les

œuvres de pénitence; en cela ils ne font que suivre la voie tracée par les auteurs antérieurs; ils diffèrent de ceux-ci en ne basant plus ce conseil sur l'incertitude de l'effet des indulgences. Ainsi ALEXANDRE DE HALÈS se pose la question si, après avoir rempli les œuvres prescrites pour gagner une indulgence plénière, on est tenu encore d'accomplir la pénitence imposée; et il répond : « Non oportet oportunitate necessitatis, sed tantum oportunitate expeditionis : licet enim tantum sit alicui collatum de indulgentia quantum sufficit sibi ad deletionem totius poenae quam debet pro peccatis; tamen non expedit illi praetermittere sibi iniunctam, sed expedit quod illam adimpleat, quamdiu vixerit » (*loc. cit.*, m. 6). La raison qu'il donne à l'appui de son assertion est cependant assez confuse : c'est la miséricorde de Dieu et non pas sa justice qui permet au pécheur de gagner l'indulgence. ALBERT LE GRAND proposera une explication bien meilleure : la pénitence n'a pas seulement une valeur satisfactoire mais aussi une valeur médicinale, elle sert aussi de remède contre l'inclination au mal, contractée à la suite du péché : « Consilium meum in talibus consuevit esse : quod etiam post relaxationem maneat in poenitentia quam discretus confessor post diligentem examinationem confessionis iniungit. Quia ille non iniungit tantum pro reatu delendo, sed etiam ut sit medicina contra pronitates contractas ex antiquis peccatis, quae non delentur per indulgentiam, sed potius per opera satisfactionis praedicto modo iniunctae. Et ideo, licet non teneatur ieiunia servare ut satisfaciat pro reatu, utile tamen est ut servet pro medecina reliquiarum peccati » (In IV, D. 20, a. 17).

SAINT THOMAS donnera, en substance, la même réponse : il est à conseiller de ne pas omettre de faire pénitence malgré les indulgences. Pour justifier sa réponse il joindra ensemble les deux raisons que nous avons rencontrées jusqu'ici : l'incertitude si la peine est suffisamment remise et le caractère

médicinal de la pénitence. Cependant il ne cherche pas la raison de cette incertitude dans un doute sur l'efficacité des indulgences, ni dans l'impuissance de connaître le degré de dévotion du sujet, il la base plutôt sur le fait que personne ne sait quelles peines il a à subir : il peut très bien se faire qu'on ait à subir des peines plus nombreuses et plus grandes que l'on ne croit. « Consulendum est eis, qui indulgentias consequuntur, ne propter hoc ab operibus poenitentiae abstineant, ut etiam ex his remedium consequantur, quamvis a debito poenae essent immunes ; et praecipue quia quandoque sunt plurium debitores, quam credant » (Suppl., q. 25, a. 1, ad 4). Plus loin il donnera une troisième raison : les indulgences sont, sans doute, très efficaces pour obtenir la remise des peines temporelles, mais les autres œuvres satisfactoires ont l'avantage d'être plus méritoires, de procurer une augmentation de la récompense céleste : « quamvis huiusmodi indulgentiae multum valeant ad remissionem poenae, tamen alia opera satisfactionis sunt magis meritoria respectu praemii essentialis, quod in infinitum melius est, quam dimissio poenae temporalis » (*q. cit.*, a. 2, ad 2). On aurait donc bien tort d'être uniquement préoccupé ou de s'efforcer avant tout de gagner des indulgences et de négliger pour elles les autres œuvres de pénitence, de piété ou de charité.

A. Janssen,
Professeur à l'Université de Louvain.

L'essence du péché originel d'après Lessius

L'histoire de la théologie atteste que le problème de la nature du péché originel a reçu les solutions les plus diverses. Pour répondre à cette question difficile et troublante, les théologiens catholiques, bien que tous d'accord pour rejeter

certaines théories hérétiques et pour admettre certains points clairement enseignés par l'Écriture et définitivement fixés par la Tradition et le Magistère infaillible de l'Église, se sont engagés dans des voies différentes. Il est donc utile et intéressant de rechercher à ce sujet la pensée des grands théologiens. Lessius est un théologien belge de valeur (1) : le présent article se propose de donner une très courte synthèse de ses idées sur la nature du péché originel. Nous extrayons cette doctrine d'un manuscrit, contenant le commentaire du savant jésuite sur la I-II^{ae} de saint Thomas, (q. 82), conservé à la Bibliothèque royale de Bruxelles (2).

Les théologiens de jadis, voulant rechercher la nature du péché originel, commençaient par déterminer la notion de la justice originelle, pour établir ensuite le rapport entre ce péché et la privation de cette justice. D'après Lessius, la justice originelle consistait dans un ensemble de plusieurs habitus, et comprenait en outre une assistance particulière de la Providence. Ces habitus n'étaient autres que les vertus surnaturelles, dans l'intelligence et la volonté. Cette assistance divine se rapportait à l'intelligence, à la volonté, à l'imagination et à l'appétit inférieur. L'intelligence, grâce à cette aide,

(1) Lessius naquit à Brecht en 1554 et mourut à Louvain en 1623. A partir de 1585, il occupa pendant quinze ans la chaire de théologie du Collège de la Compagnie de Jésus à Louvain. Cfr J. Bittremieux, *Lessius et le droit de guerre,* Bruxelles, Dewit, 1920, p. 5. Sur l'influence de Lessius, cfr *ib* , p. 5-7, 94-96 ; du même : *Les idées de Mercerus, théologien louvaniste, sur le droit de guerre*, dans *Revue catholique sociale et juridique*, févr.-mars, 1921, p. 376 et 377 (en note). On trouvera des renseignements bibliographiques plus abondants sur la vie et les travaux de Lessius dans l'ouvrage mentionné : *Lessius et le droit de guerre*, p. 6-7. Indiquons encore quelques études tout à fait récentes sur Lessius : Van Sull, s. j., *Lessius en Lipsius* dans *Biekorf*, 1921, p. 73-80, 114-117, 128-133, 157-164 ; *Lessius moralist* dans *Taxandria. Het ontdekken van Lessius' gebeente* ; dans *Oudheid en Kunst*, III (1920) Leonardus Lessius, 1554-1623 ; *ib.*, IV (1921). — (2) *Dictata Reverendi P. Leonardi Lessii in primam secundae D. Thomae;* Biblioth. royale, manuscrits, catal. n. 1743, p. 200-212.

ne se trompait pas et son jugement était droit; la volonté, en se portant vers son objet, ne prévenait pas la raison et ne lui désobéissait pas; l'imagination n'était pas folle et ne devançait point l'acte de la raison; l'appétit inférieur ne tendait point vers son bien contrairement à l'ordre de la raison, mais était soumise à celle-ci, ainsi que tous les mouvements du corps. De cette façon tout désordre était exclu des puissances de l'âme.

Cette justice originelle devait être transmise par la génération. Elle n'englobait donc pas les habitus purement naturels, tels que la prudence morale, l'amour naturel de Dieu, la tempérance et autres semblables. Ces vertus étaient purement personnelles et devaient être acquises par des actes personnels.

Avant d'exposer sa doctrine positive sur l'essence du péché originel, Lessius nous met d'abord en présence de trois théories différentes. La première est celle de Luther et de Calvin. Pour ceux-ci, le péché originel consiste dans la concupiscence, dans le désordre que nous éprouvons dans nos facultés, désordre provenant de qualités mauvaises positives. Au dire de Lessius, la théorie de Pierre Lombard, qui voyait dans le péché originel une qualité morbide de l'âme, ainsi que celle de Grégoire d'Arimini, se rapproche de cette opinion hérétique. La seconde théorie fait consister le péché originel dans la privation de la justice originelle; Lessius l'attribue à saint Thomas, à Scot, à Gabriel Biel et à saint Anselme. La troisième est celle de Pighius et de Catharin : le péché originel est pour ceux-ci l'acte même de la désobéissance d'Adam, imputé à ses descendants.

Lessius passe ensuite à la critique de chacune de ces théories. La théorie de la concupiscence doit être rejetée : elle est contraire à la foi. Il importe de noter comment Lessius entend cette concupiscence : elle n'est pas quelque chose de positif, de surajouté à l'inclination naturelle de

l'appétit ; elle est cette inclination elle-même, en tant qu'elle porte l'homme, par suite de la perte de la justice originelle, vers ce qui est contraire à la raison. Cette concupiscence aurait existé dans l'état de nature pure, bien qu'elle n'eût pas eu alors son origine dans le péché. Le baptême fait disparaître tout ce qui est péché, et cependant il laisse subsister la concupiscence : celle-ci ne peut donc être le péché originel. Celui-ci est, en outre, un péché propre à chacun des descendants d'Adam : il ne peut donc être simplement l'acte de désobéissance propre à notre premier père, imputé à sa postérité ; partant la théorie de Pighius et de Catharin est inadmissible.

Reste la thèse du péché originel = privation de la justice originelle. Cette partie surtout est importante, parce qu'elle nous donne la vraie pensée de Lessius. Une première proposition tend à montrer que le péché originel ne consiste pas dans la privation physique de la justice originelle, c'est-à-dire de la sujétion de la raison à Dieu. Par justice originelle, Lessius entend ici l'ensemble de ces dons, par lesquels la volonté était soumise à Dieu et habituellement tournée vers Lui comme vers sa fin surnaturelle, et par lesquels les puissances inférieures de l'âme étaient soumises à la volonté. Certains théologiens soutenaient que le péché originel n'était pas la spoliation de la justice originelle (= la grâce et la charité), mais bien de la sujétion de la raison à Dieu. Mais ces deux choses, nous avertit Lessius, se valent : être privé de l'effet formel (la sujétion), c'est être privé de la forme (la charité). Voici comment Lessius entreprend de prouver sa thèse : la privation physique est la peine que Dieu inflige pour le péché originel ; elle ne peut donc en être l'essence, Dieu ne pouvant être l'auteur du péché.

Mais cette privation peut être considérée comme volontaire ; ainsi considérée, elle n'est ni voulue ni infligée par Dieu, et est par conséquent le péché originel. Voici la réponse

de Lessius à cette objection. S'il en est ainsi, la spoliation de la justice originelle ne sera pas péché en soi, mais seulement par dénomination extrinsèque ; elle sera dénommée péché par suite d'un rapport à quelque acte ou quelque habitus. Et comme il est impossible qu'un acte de l'enfant soit cause de cette privation, il faudra remonter à quelque chose d'habituel, qui fasse que cette privation soit habituellement volontaire. En outre, le péché originel en nous est semblable au péché habituel d'Adam ; or ce péché ne consistait nullement dans la privation d'un don réel. Même, si quelqu'un péchait dans l'état de pure nature, le péché habituel qui résulterait de son acte, ne le priverait en aucune façon d'une perfection réelle. Il faut dire la même chose du péché personnel habituel, que le péché actuel laisse en nous ; il ne consiste pas dans la privation réelle des dons de la justice (1). De puissance absolue, Dieu pourrait conserver ces dons en celui qui est en état de péché habituel. Or le péché originel se trouve à l'égard de la privation de la justice originelle dans le même rapport que le péché personnel habituel à l'égard de la privation de la justice personnelle. De plus, un péché distinct suppose un précepte distinct ; or il n'existe pas de précepte spécial, qui nous oblige à avoir la justice originelle. Dieu a dit : « tu ne mangeras point du fruit de l'arbre de la science du bien et du mal ; » Il n'a pas dit : « aie la justice originelle. » L'obligation d'avoir la justice originelle est seulement incluse dans l'obligation générale d'éviter le péché, de ne transgresser aucun précepte. La privation de la justice originelle ne saurait donc constituer un péché spécial et distinct.

(1) Il est utile d'attirer ici l'attention sur une autre doctrine de Lessius, à savoir que la *macula*, la tache du péché personnel habituel ne consiste pas dans la privation de la grâce sanctifiante ; cette privation est plutôt peine que faute. La *macula*, d'après Lessius, est quelque chose d'ordre moral, et non pas physique ; elle est ce qui constitue le pécheur dans l'état d'aversion habituelle de Dieu ; cfr notre manuscrit, p. 213-217.

Enfin, si le péché consistait dans la privation de la justice, tous les péchés auraient la même gravité : car cette privation, à la suite de n'importe quel péché actuel, est toujours égale. Supposons que le péché d'Adam ait eu la même gravité que celui de Lucifer, certes notre péché originel aurait été plus grave qu'il ne l'est actuellement, et cependant la privation de la justice originelle aurait été la même.

Nous arrivons ainsi à la partie positive de la thèse de Lessius : le péché originel consiste dans l'aversion habituelle de la volonté par rapport à Dieu, fin surnaturelle, aversion provenant en nous du premier péché actuel, par lequel chacun de nous a péché en Adam. Pareille aversion n'est nullement une réalité positive, surajoutée à l'âme ou à ses puissances : elle est une manière d'habitus, consistant dans une estimation morale, quelque chose de semblable à ce qui reste dans le pécheur après son acte. Tant que le pécheur, qui s'est détourné de Dieu par le péché actuel, ne se retourne vers Lui et n'obtient son pardon, il est censé rester habituellement dans son aversion : celle-ci est le péché habituel.

Le péché originel, dit Lessius, est ce qui est remis par le baptême ; or le baptême remet le *reatus*, et celui-ci n'est autre chose que l'aversion habituelle de la volonté. Ne peut-on pas concevoir la rémission du péché originel par la rémission de ce *reatus*, même alors qu'aucune privation de la justice originelle n'aurait précédé, et que nul don réel n'aurait été conféré ? Supposons, en effet, que Dieu n'eût pas créé Adam dans la grâce sanctifiante, mais qu'Il eût promis celle-ci au premier homme et à ses descendants, sous condition de quelques bonnes œuvres ; supposons en outre que Dieu lui eût donné le même précepte qu'Il a donné maintenant, — si Adam, dans cette hypothèse, avait péché, nous aurions tous contracté le péché originel, et cependant nous ne serions pas nés avec la privation de la justice originelle ; nous aurions le même *reatus* que nous avons maintenant, et l'infusion de la

grâce n'aurait nullement été nécessaire pour le remettre. Il faut en conclure que le péché originel ne consiste, à proprement parler, que dans ce *reatus*, dans cette aversion de la volonté. Le péché originel en nous est semblable au péché habituel en Adam ; mais le péché habituel en Adam n'était autre chose que cette aversion habituelle, suite de son acte, que ce *reatus*, par lequel il était digne de haine et de châtiment. Le péché originel ne sera donc pas autre chose.

Comment concilier cette explication avec la thèse de saint Thomas, de Scot, de saint Bonaventure et de tant d'autres, qui tous ont enseigné que le péché originel consiste dans la privation de la justice originelle? Lessius donne l'explication suivante : ces théologiens, dit-il, comprennent dans la privation de la justice originelle ce *reatus*, ou cette aversion habituelle de la volonté, qui est censée rester après l'acte d'Adam. En effet cette privation n'est appelée péché, qu'en tant qu'elle est volontaire par l'acte par lequel tous ont péché en Adam. Mais, ajoute-t-il, si nous voulons parler plus exactement, nous devons dire que le péché originel consiste formellement dans cette aversion habituelle de la volonté, tandis que la privation de la justice originelle n'est que l'élément matériel du péché originel (*materiale*), et cela non seulement en tant que la justice originelle soumettait l'appétit inférieur à la volonté, mais encore en tant qu'elle soumettait la volonté à Dieu.

Lessius ajoute que nous pouvons aussi appeler la concupiscence l'élément matériel du péché originel. D'un autre côté, la privation de la justice originelle, pour autant que celle-ci dit sujétion de la volonté à Dieu, a, relativement à la concupiscence, raison d'élément formel. Car tout ce qui résulte de la désobéissance commune, par laquelle nous avons tous péché en Adam, s'échelonne dans l'ordre suivant : en premier lieu, l'aversion habituelle de la volonté, le péché habituel, par lequel tous nous sommes en état de péché ; en second lieu, la

privation de la justice originelle en tant que cause de la sujétion de la volonté à Dieu; en troisième lieu, la privation de cette justice en tant que cause de la sujétion de la partie inférieure de l'âme à la partie supérieure; en dernier lieu, la concupiscence et le désordre dans nos puissances, résultant de la perte du don de la justice originelle. Certains théologiens comprennent par péché originel tous ces éléments à la fois, les uns à titre matériel, les autres à titre formel; ceux-ci sont d'autant plus formels qu'ils sont en rapport plus immédiat avec la prévarication commune.

On se demandera comment cette aversion de la volonté, en laquelle consiste le péché d'origine, nous est volontaire. Lessius répond qu'elle nous est imputée comme volontaire par la volonté de notre premier père : cette volonté est censée avoir été la nôtre. Dieu avait conféré à Adam, et en sa personne à toute sa postérité, la justice originelle, et celle-ci devait être transmise avec la nature, non pas que pareille transmission fût naturelle à la génération, mais parce que Dieu en avait librement décidé ainsi. Dieu avait ensuite donné à Adam, et en lui à tout le genre humain, un précepte positif : de ne pas manger du fruit défendu. Il avait constitué Adam chef de toute sa race; il avait voulu qu'il la représentât, comme un roi représente ses sujets. Dieu avait donc fait un pacte avec notre premier père : si celui-ci obéissait à Dieu, toute sa descendance était censée obéir, si au contraire il désobéissait, elle était censée désobéir, et partant toute la postérité aurait été ou bien confirmée dans la justice ou en aurait été destituée. Si Adam avait observé le commandement divin, tout le genre humain aurait été censé l'avoir observé, et avoir mérité ainsi de naître dans la justice et le bonheur; mais comme Adam, représentant de la race humaine, a de fait désobéi, tous les hommes sont censés avoir désobéi et avoir mérité de naître dans toutes les misères, qui accompagnent la nature pure et qui auraient été écartées par la justice originelle.

La concupiscence, nous l'avons vu plus haut, n'est qu'une conséquence du péché originel. On peut se demander quel rôle il faut lui attribuer dans la transmission de ce péché. Lessius répond qu'elle n'est nullement cause de cette transmission. La vraie cause de celle-ci n'est autre que l'origine naturelle d'Adam par génération. Si Dieu avait totalement éteint la concupiscence dans nos premiers parents, ainsi qu'Il l'a fait pour la sainte Vierge, les hommes, nés d'eux par génération naturelle, auraient néanmoins tous contracté le péché originel. La concupiscence n'est donc pas à proprement parler cause de la propagation de ce péché ; tout ce qu'on peut dire, c'est qu'elle est l'indice par lequel est rendue manifeste notre origine de la nature déchue de nos premiers parents.

L'exposé sommaire qu'on vient de lire ne nous apporte pas, comme il fallait s'y attendre, des vues absolument neuves sur la nature du péché d'origine. Mais il était intéressant de constater qu'une thèse, que nous connaissions chez d'autres, a été aussi celle du théologien Lessius. Il était intéressant encore de la lire sous la plume d'un auteur, excellant toujours à présenter ses idées sous une forme très originale. On aura remarqué aussi que la théorie développée ici s'écarte en réalité de celle de saint Thomas et des autres scolastiques de la grande période. Saint Thomas avait de la justice originelle une notion autre que Lessius ; il avait bel et bien placé l'essence du péché originel dans la privation de la justice originelle, et la concupiscence était considérée par lui comme un véritable élément matériel, faisant partie de l'essence même de cette privation. Saint Thomas avait envisagé le péché originel bien plus comme un péché de la *nature*, tandis que Lessius s'est attaché plutôt à la considération du péché habituel *personnel* de notre premier père, qui était en quelque sorte aussi le nôtre. Par suite la propagation du péché d'origine est plus *naturelle* pour Saint Thomas, qui n'en appelle pas, comme Lessius, à un pacte conclu entre Dieu et Adam.

Cette remarque, à savoir que la doctrine défendue par Lessius n'est plus l'expression de celle de saint Thomas, peut avoir son importance pour l'histoire des doctrines théologiques au sujet du péché originel au siècle de Lessius et même aux siècles qui l'ont suivi.

Autre constatation qui ne manque pas d'intérêt. Bien que Lessius ait enseigné à une époque très rapprochée du Concile de Trente, il ne s'est nullement cru obligé par ce Concile à croire que le péché originel consiste dans la privation de la grâce sanctifiante : pour Lessius, comme pour bon nombre d'anciens scolastiques, la privation de la grâce sanctifiante n'est qu'une suite du péché originel. Les Pères de ce Concile eux-mêmes avaient d'ailleurs manifesté clairement que leur intention n'était en aucune façon de définir que le péché originel était, essentiellement, la privation de la grâce sanctifiante (1) : Lessius, comme beaucoup d'autres, avait donc l'entière liberté d'accorder ses préférences à une autre opinion ; en agissant ainsi, il ne se mettait pas en opposition avec un dogme défini.

J. BITTREMIEUX,
professeur à l'Université de Louvain.

(1) Même le Concile du Vatican a entendu laisser aux théologiens de notre époque liberté pleine et entière à ce sujet. Nous savons en effet que les Pères de ce Concile avaient élaboré un projet de définition sur le péché originel, où ils disaient : « Sub anathemate proscribimus eorum doctrinam haereticam... qui negaverint *ad rationem peccati originalis pertinere privationem sanctificantis gratiae*, quam primus parens libere peccando pro se suisque posteris perdidit. » (Collect. Lac. T. VII, 517. Cfr p. 566 ; III, can. 5). Mais ces mêmes Pères avaient soin de déterminer exactement la portée de cette définition projetée ; ils ajoutaient en effet : « Denique, notandum est in definitione *non dici privationem gratiae esse ipsam essentiam peccati originalis* ; sunt enim quoad habitualis et speciatim originalis peccati essentiam diversi modi loquendi inter theologos catholicos, qui dogma ipsum relinquant omnino integrum ; *sed tantummodo dicitur privationem gratiae pertinere ad rationem peccati originalis*, quod verum manet, quamdiu haec privatio ut necessario nexa cum peccato originali non negatur ; » *ib.*, p. 549, c), (Cfr LAHOUSSE, S. J., *Tract. de Deo creante et elevante*,

Actes du Saint-Siège

S. CONGRÉGATION DU SAINT-OFFICE

Condamnation d'un Livre. Chanoine S. Legueu, *Une mystique de nos jours. Sœur Gertrude-Marie, religieuse de la congrégation de S. Charles d'Angers*, est condamné et mis au nombre des livres prohibés. (Décret du 15 mars 1922, *A. A. S.* XIV, 1922, p. 193.)

S. CONGRÉGATION DES RITES

I. **Ajoutes aux litanies.** (*A. A. S.* XIV, 1922, p. 200). En réponse à la demande de la Commission pour le 3e centenaire de la S. Congrégation de la Propagande, d'ajouter aux litanies des saints l'invocation : *ut omnes errantes ad unitatem Ecclesiae revocare, et infideles universos ad Evangeli lumen perducere digneris; Te rogamus, audi nos.*

Smus D. N. Pius Papa XI, referente infrascripto Cardinali Sacrae Rituum Congregationi Praefecto, suprascriptam invocationem pro privata et publica recitatione, necnon pro additione Litaniis Sanctorum post invocationem *Ut cuncto populo christiano*, etc., approbare et ad universam Ecclesiam extendere dignatus est. Contrariis non obstantibus quibuscumque. Die 22 martii 1922.

II. **Messe votive pour la propagation de la Foi.** La

Brugis, 1904, p. 425) (en note). Il suit de là avec évidence que *pertinere ad rationem* n'est pas synonyme de : *pertinere ad essentiam*. Dès lors, ne doit-il pas sembler incompréhensible que des théologiens contemporains, pour prouver que le péché originel consiste essentiellement dans la privation de la grâce, arguent de cette définition préparée par le Concile du Vatican? N'ont-ils pas remarqué la distinction établie par le Concile lui-même entre les termes : *ratio* et *essentia?* Pourquoi omettent-ils la note explicative, que le Concile lui-même avait cru nécessaire d'ajouter? Nous pouvons conclure que la théorie de Lessius sur le péché originel n'est nullement incompatible avec la définition que le Concile du Vatican devait élaborer quelques siècles plus tard.

même commission ayant demandé qu'une messe votive de la propagation de la foi pût être célébrée dans tous les diocèses, une fois par an, au jour fixé par l'ordinaire,

Smus D. N. Pius Papa XI, his precibus ab infrascripto Cardinali Sacrae Rituum Congregationi Praefecto relatis, benigne annuit pro gratia iuxta petita, ita tamen, ut praedicta Missa votiva *de Propagatione Fidei* cum *Gloria* et *Credo* celebrari possit semel in anno diebus ab Ordinario cuiusque loci designandis, exceptis tamen Festis duplicibus I et II classis, Dominicis maioribus, necnon Octavis I et II ordinis, Feriis et Vigiliis quae sint ex privilegiatis, servatis Rubricis. Contrariis non obstantibus quibuscumque. Die 22 martii 1922.

✠ A. Card. Vico, Ep. Portuen. et S. Rufinae,
S. R. C. Praefectus.

Notes de Liturgie

La fête du Cœur Eucharistique

Un décret de la Congrégation des Rites (9 Novembre 1921) institue cette fête nouvelle, en approuvant son office propre et sa messe spéciale. (*A. A. S.*, t. XIII, p. 545, *N. R. Th.* t. XLIX (1922), p. 100). D'après la teneur même du Décret, il apparaît que l'intention de la Sainte Église n'est nullement de créer une nouvelle *dévotion*, à côté de la dévotion au Sacré-Cœur, mais bien plutôt de rapprocher l'un de l'autre le culte de la Sainte Eucharistie et le culte du Cœur de Jésus.

La place assignée dans le calendrier liturgique pour la célébration du nouvel office est déjà suggestive. La fête du Cœur Eucharistique se célébrera le Jeudi après l'octave de la Fête-Dieu, quelques jours après la fête du Sacré-Cœur. Le décret signale, comme donnant une première idée du sens de la nouvelle fête, la prière indulgenciée le 9 février 1818 par S. S. Pie VII et qui commence par les mots : *Ecco fin dove è giunta*... (Raccolta, 1898, p. 106, n. 73).

Dans cette prière le fidèle cherchant à comprendre le pourquoi de l'Eucharistie, assure que seul le Cœur de Jésus était capable de « l'inventer », et il demande que ce même Cœur du Christ lui donne l'intelligence pratique du mystère de la Communion.

L'institution du Saint Sacrement est une œuvre d'amour, et, de ce chef, la fête du Cœur Eucharistique prend une première signification, parce qu'elle rappelle la relation de cause à effet qui unit la Charité du Rédempteur et le mémorial de sa Passion.

Mais de plus, s'il y a un chemin très court et très droit qui descend de la dévotion au Sacré-Cœur vers le culte de l'Eucharistie, il doit y avoir une route pieuse qui remonte en sens inverse. Et c'est de cette échelle de Jacob que le décret nous parle quand il expose le « second but » — *alter finis* — de la nouvelle fête.

La science parfaite de la Sainte Communion est inséparable du culte du Sacré-Cœur. Comment savoir à quoi correspond l'Eucharistie si on ne sait pas intimement de quelle pensée d'amour elle procède et si on n'y retrouve pas la charité de Celui qui l'a voulue?

L'histoire même de la théologie nous montre un double rapport entre le Tabernacle et le Cœur de Jésus. Les Jansénistes déguisés du Synode de Pistoie condamnaient indirectement la dévotion au Sacré-Cœur, et par une conséquence logique restreignaient indûment la pratique de la Communion (cf. *Denz.* 1536, 1561-1563).

Et par ailleurs n'est-il pas prouvé à l'évidence que la diffusion de la dévotion au Sacré-Cœur a provoqué partout dans l'Église un retour à la communion fréquente? Ceux qui parlent d'une perversion ou d'un relâchement de la piété, à la suite de dévotions nouvelles introduites par des écoles de spiritualité, après la Renaissance, méconnaissent étrangement ces faits élémentaires. L'hostilité et la froideur

envers la dévotion « nouvelle » que Sainte Marguerite-Marie eut la mission de répandre, ne sont guère des indices d'un esprit catholique, et déclarer que depuis plusieurs siècles la piété s'est obscurcie dans l'Église et qu'il faut revenir en arrière pour trouver le Saint-Esprit, c'est se rapprocher dangereusement de l'archaïsme « hérétique » des Jansénistes, dont nous parlions plus haut. (cf. *Denz.* n. 1501).

Le Cœur Eucharistique, c'est évidemment le Cœur de Jésus, et sa vie eucharistique, ce n'est pas la vie qu'il mène « sous les espèces » — car c'est le Christ glorieux qui est présent dans l'hostie consacrée — la vie eucharistique, c'est la vie du Christ opérant dans les âmes par son sacrement. La meilleure disposition dans le communiant, ce n'est pas celle de la plus grande dignité — si la communion n'était qu'une récompense, on ne voit pas pourquoi elle ne subsisterait pas au ciel — la meilleure disposition, c'est une indigence docile, une soumission accueillante, un grand désir sincère de collaboration à l'œuvre de Celui qui veut unir tous ses disciples en Lui pour les enlever à la mort.

Le Sacré Cœur, à Paray le Monial, ne demandait pas autre chose que des âmes collaborantes; l'Eucharistie est l'école même où Il les forme et les instruit. Et la perfection de la créature étant de rencontrer la volonté du créateur, entre la fête du Cœur Eucharistique et la fête du Sacré-Cœur, il ne pourrait y avoir ni divergence, ni opposition, mais parfaite harmonie comme de la cause à l'effet, et du moyen à la fin.

P. CHARLES, s. I.

Notes de Littérature Ecclésiastique

I. Le Congrès biblique de Cambridge (1).

L'importance du congrès biblique, tenu à Cambridge au mois de juillet dernier, pour célébrer le 15e centenaire de saint Jérôme, fut soulignée unanimement par toute la presse anglaise; mais elle attira moins l'attention des catholiques sur le continent.

Ce fut assurément un spectacle remarquable, qu'offrit cette vénérable assemblée de prêtres et de laïcs distingués, venus non seulement de toutes les parties de l'Angleterre, mais encore d'Écosse, d'Irlande et même de la lointaine Amérique, pour affirmer solennellement, dans une des grandes cités universitaires et un des principaux centres des études bibliques de la protestante Angleterre, la vitalité et la science catholiques.

Le congrès fut présidé par deux cardinaux, LL. EE. l'archevêque de Westminster et le cardinal Gasquet, président de la commission pour la révision de la vulgate, et sept archevêques et évêques. Les autorités académiques avaient mis gracieusement les magnifiques locaux de leurs antiques collèges, à la disposition des congressistes; et le *Mayor* de Cambridge, ainsi que le *Deputy vice chancellor* de l'université tinrent à honneur de leur souhaiter la bienvenue, dans une réception solennelle au *Guidhall*.

Les revues protestantes ont signalé — et parfois même résumé — les travaux de l'assemblée; et si quelques-unes ont profité de l'occasion pour accuser l'antagonisme entre la doctrine catholique et la critique moderne (lisez : la critique rationaliste), toutes (2) cependant ont parlé du congrès avec

(1) *The Religion of the scriptures*. Papers from the catholic Congress held at Cambridge, july 16-19, 1921, edited by the Rev. C. Lattey, s. j., M. A. etc... 2 ed. Cambridge, W. Heffer. 1921. in-12, XI-112 pp. prix 3s. 6d. — (2) On ne signale qu'une attaque un peu vive du D. Coulton auquel le Père Thurston répondit dans le *Tablet* (16 juillet) et auquel le P. Lattey consacre un appendice dans le livre que nous analysons.

une visible sympathie. Les catholiques ont le droit d'être fiers, et pour apprécier la valeur des études présentées, il suffit de parcourir le petit volume : *the religion of the Scriptures*.

En pays protestant, il était sage et loyal d'ouvrir les débats par un exposé de la doctrine catholique sur l'inspiration. Le Rev. J. P. ARENDZEN, D. D., M. A., prof. à S. Edmond's college et le R. P. R. DOWNEY, D. D., qui en furent chargés s'en acquittèrent à merveille (p. 1). Il existe peu de résumés plus clairs, plus méthodiques, plus exacts et, en même temps, plus modérés, du dogme, tel qu'il fut exposé par Léon XIII et Pie X, dans leurs célèbres encycliques. Avec beaucoup de justesse, les auteurs montrent également comment l'exercice de l'autorité ecclésiastique ne compromet pas la liberté bien entendue du savant. Pour illustrer ces affirmations, ils abordent même quelques-uns des problèmes les plus épineux de la critique. Qu'on nous permette de citer quelques lignes :

« L'interprétation des dix premiers chapitres de la Genèse est une question plus difficile... Ici encore l'inspiration elle-même garantit seulement que ces pages ne peuvent rien contenir qui soit contraire à la véracité ou à la dignité de Dieu. Pour étudier leur signification précise, il faut en appeler, non à l'inspiration, mais à l'étude du texte et à l'enseignement de l'Église. Celle-ci rejette l'idée que ce ne seraient que des *sagas*, ou des mythes, ou des légendes, ou simplement des vérités morales ou des idées exprimées en paraboles. L'Église a toujours enseigné que ces pages étaient de l'histoire, bien qu'une véritable histoire puisse être racontée métaphoriquement... Ainsi au sujet de la création de l'homme et de la chute, l'Église enseigne que ce sont des *faits* et non des idées revêtues de forme historique : mais elle ne nie pas absolument que ces faits historiques de la création immédiate de l'homme, de la formation de la femme, de leur tentation, de leur chute, de leur châtiment n'aient pu être racontés dans

une phraséologie plus ou moins symbolique. C'est possible, et cela ne répugne pas à l'idée d'inspiration... » (p. 13). C'est à l'Église à se prononcer. Mais jusqu'à ce qu'elle se soit prononcée « il n'est pas juste de dire que reconnaître une forme métaphorique dans certains passages, détruit toute la véracité de la Bible... De plus, les savants catholiques ont, pour se guider, autre chose que le texte lui-même. Ils doivent consulter l'interprétation donnée par les Pères de l'Église. » (p. 14). Même avant toute définition solennelle du Pape ou d'un concile, pour ceux qui voient que les interprétations patristiques reflètent vraiment l'enseignement de l'Église, celles-ci constituent une autorité sans appel. Voilà pourquoi il n'y a pas à craindre que l'ensemble des savants catholiques abandonnent à la légère l'authenticité mosaïque de la substance du Pentateuque. (p. 16).

La Loi mosaïque fut l'objet d'une belle étude du R. T. E. Bird, D. D., d'Oscott College. (p. 18). Le R. P. C. Lattey, S. J., M. A., un des organisateurs du Congrès, se chargea de parler des *prophètes*. Sa conférence, très solide et très suggestive, a pour but d'exposer en quoi consiste proprement le Prophétisme et d'en montrer la transcendance, à l'encontre des théories évolutionistes et naturalistes de la plupart des exégètes modernes. (p. 40).

Les pages les plus brillantes sont, sans contredit, celles dans lesquelles le R. P. C. C. Martindale, S. J., M. A. s'efforce de tracer, d'après le Nouveau Testament, le portrait du Christ. Cet « Essay » rappelle les merveilleux chapitres de *Christus*, dus à la plume des P. P. Huby et Rousselot. On y admire la même maîtrise du sujet, la même élévation de pensée, le même sentiment d'amour loyal et profond envers la personne adorable de J. C. (p. 56).

The organized church in the New Testament (p. 71) : on attendait cette conférence avec une particulière curiosité ; car c'était un converti, l'auteur bien connu de l'*Énéide spirituelle*,

le R. R. A. Knox, M. A. qui devait parler. L'attente ne fut pas déçue. Dès l'abord, la question est posée avec une franchise et une netteté parfaites : « Notre Seigneur est-il venu pour introduire dans le monde une abstraction : le christianisme (*christianity*)? ou bien au contraire une entité concrète, bien que spirituelle : l'Église chrétienne (*christendom*)? Le résultat tangible de son séjour parmi les hommes, est-ce simplement une influence exercée sur la pensée et la vie des hommes, semblable à celle de Confucius, ou bien une Institution, comme celle de saint Ignace? » (p. 72). La réponse n'est pas moins nette, ni moins ferme, et l'on peut dire, que ce petit discours est une lumineuse apologie de l'Église.

Le chanoine W. Barry, D. D., présenta un rapport sur saint Jérôme, comme exégète (p. 87).

Nous tenons à saluer d'un hommage particulier le vénérable évêque de Salford. D'abord élève à l'Université de Louvain, Mgr Casartelli y occupa ensuite avec distinction la chaire de Zend et de Pehlvi. Ce qui nous le rend encore plus cher, c'est l'amour constant qu'il garde pour l'*Alma Mater*. Après la grande guerre, Sa Grandeur voulut faire un pèlerinage à la cité martyre, et revoir, avec les collèges où il avait vécu et enseigné, les maîtres qui furent autrefois ses collègues et sont restés ses amis. La remarquable note qu'il soumit au Congrès sur l'origine de Tobie (*The Genesis of a Myth* : a note on the supposed origin of Tobit) (p. 101) nous montre que, bien qu'absorbé par les soucis d'une vaste administration (le diocèse de Salford-Manchester est un des plus importants d'Angleterre) et très mêlé aux discussions d'ordre social, Mgr Casartelli n'a pas cessé d'aimer l'étude ni de se tenir au courant de sa spécialité.

Bien d'autres discours furent tenus, qui ne sont pas imprimés dans le livre que nous avons analysé (cf. *Tablet* 23 Juillet 1921). Comme le constatait S. E. le Cardinal Bourne dans son discours final, les organisateurs du Congrès s'étaient mis

à l'œuvre avec de grands espoirs, qui pouvaient paraître chimériques ; le succès a dépassé leurs espérances mêmes.

E. Hocedez, s. j.

II. La Y. M. C. A.

Nous lisons dans *The Ecclesiastical Review* (Mars 1922) p. 299, l'information suivante qui montre à l'évidence la sagesse de la circulaire du cardinal Merry del Val dont nous avons parlé dans *N. R. T.* t. XLVIII, 1921, p. 207.

La Y. M. C. A., par un acte public, vient d'exclure pratiquement tous les non-protestants de ses listes. Un règlement, mis en vigueur au début de 1922, limite le nombre des membres dans les groupes non-protestants à 5 pour cent de l'ensemble des enrôlements.

Cette mesure, prise par le « Central Branch of the Association at Philadelphia » n'est pas une mesure de représailles contre les catholiques ou les autres qui sont atteints par elle, elle a pour buf de préserver la fin avouée de la société qui est de propager le christianisme évangélique dans ses cercles.

Cette mesure est une profession publique de foi protestante : elle doit convaincre tous les catholiques qu'il est impossible de rester membre de cette association sans mettre en danger l'intégrité de leur foi et l'idéal supérieur de l'Église.

Bibliographie

C. A. Bourry, O. M. I., **Directorium theologiam pastoralem complectens ad usum missionariorum.** — Ed. 2ª penitus recognita et ad C. I. C. accomodata, — Brugis, Desclée-De Brouwer. 1921, in-8°, 454 pp. Prix : 10 fr. (en dépôt, 41, rue Soubre, Liége).

Excellent manuel que tout missionnaire utilisera avec profit. Ceux qui l'ont composé ont, sur d'autres auteurs, peut-être plus savants, l'avantage inappréciable de connaître, par une longue expérience, les milieux dans lesquels le missionnaire exerce son zèle. L'ouvrage, en effet, aujourd'hui

mis en harmonie avec le Code, fut commencé il y plus de cinquante ans par un missionnaire. — Bien que certains conseils ou solutions pratiques s'appliquent particulièrement aux Indes et à Ceylan, un grand nombre d'applications sont assez générales pour qu'on en puisse tirer parti dans les contrées les plus diverses.

L'administration des Sacrements tient naturellement la première place dans cette théologie pastorale. Mais on y trouve également de précieux renseignements sur les autres parties du saint ministère : l'enseignement de la religion, la sépulture ecclésiastique, l'administration temporelle.

La sévérité de l'auteur quand il s'agit de la coopération à un culte faux s'explique par les réponses données par le Saint Siège pour les Indes ou la Chine. On ne les appliquera pas ailleurs sans examen préalable. — Nous pensons que certaines prescriptions du droit naturel ou de la législation ecclésiastique demanderaient plus d'explications. Peut-être l'auteur n'a-t-il pas voulu dispenser ses lecteurs de consulter les ouvrages plus étendus de théologie morale. — Quelques affirmations sont à corriger. En déclarant tous les pérégrins soumis aux réserves de péchés dans les diocèses où ils sont de passage, la commission d'interprétation ruine l'explication donnée au n. 400, 1°, circa c). — Après cette réponse, l'opinion qui soustrait à la réserve des péchés ceux qui l'ignorent ne paraît garder aucune probabilité (n. 425). Qui supposera que les pérégrins connaissent les réserves des diocèses étrangers alors qu'ils ignorent souvent celles de leur propre diocèse? — Peut-on encore soutenir que l'omission des interpellations ne nuit pas à la *validité* du mariage célébré en vertu du privilège Paulin? La réponse négative nous paraît seule conforme au texte du Code (antequam *valide* contrahat... c. 1121... interpellationes... valent... c. 1122) (1). — Pourquoi l'auteur n'a-t-il indiqué nulle part les ouvrages, dont il ne cite dans le texte que les auteurs avec un numéro? Mais ce sont là défauts faciles à corriger et qui ne nuiront pas au succès de ce « Directoire ».

J. Creusen, S. I.

A. Perbal, O. M. I. **La vocation obligatoire?** 3e série de lettres sur la vocation religieuse. Lettres à un jeune vicaire. Bruxelles. Action catholique, 1921, in-16, 61 pp.

Cette brochure met bien en lumière la thèse importante, sur laquelle, grâce à Dieu, l'accord se fait parmi les théologiens, que la vocation n'est *pas* obligatoire par elle-même. L'auteur parle *con amore*, avec une certaine exubérance, même avec quelques redites et quelques expressions qui ne sont pas d'une discussion théologique en forme stricte. Mais... il s'agit de « lettres ».

(1) Vermeersch et Creusen, *Epitome iuris canonici*, II, n. 430.

Voici la seule remarque de fond que nous ferons à cette brochure. Pourquoi se méfier du mot « invitation » divine (p. 8, 44), ou « vocation » personnelle intérieure (p. 42)? On admet parfaitement, avec tous les théologiens d'ailleurs, la réalité des grâces spéciales que Dieu offre à telle personne pour embrasser saintement l'état religieux. Ces grâces sont une faveur faite à cette âme qui, par le fait même, se trouve « invitée » ou « appelée » à la vie religieuse. A elle de rendre ces grâces vraiment efficaces, par sa libre coopération. Il n'en reste pas moins vrai que cette âme est privilégiée de Dieu. A notre humble avis, il ne convient pas de laisser s'obscurcir l'idée de l'élection divine : les heureux appelés auraient moins d'estime pour le don du Seigneur. En combattant, à juste titre, les excès de l'opinion sévère, ne perdons pas de vue l'action de la grâce, choisissant ses élus pour le service de l'Église et le bien des âmes.

Pour le reste, nous sommes parfaitement d'accord avec le savant auteur. Il nous est spécialement agréable de constater qu'il refuse de mettre « sur le même pied la vie religieuse et la vie commune, comme si Dieu appelait à l'une comme à l'autre » (p. 52).

N'oublions pas non plus que cette brochure ne prétend pas étudier tous les aspects de la question de la vocation : elle ne contient que la « troisième » série de lettres sur la vocation religieuse. J. Salsmans, S. I.

Pierre Guilloux, S. I. **L'âme de Saint Augustin.** Paris, de Gigord, 1921, in-12, 384 pp. Prix : 7 fr. 50.

Tout catholique cultivé devrait lire ce livre ; il y apprendrait ce qu'il lui convient de savoir sur le plus grand docteur de son église, sur l'inspirateur de la théologie occidentale, sur l'homme le plus représentatif de l'idée catholique. La lecture en serait particulièrement profitable aux débutants en théologie ; ils y puiseraient, avec les connaissances indispensables sur la matière, le goût pour la lecture des ouvrages de Saint Augustin ; il est peu de fréquentations intellectuelles qui soient élevantes comme celle-là.

Le portrait psychologique très poussé que nous trace Pierre Guilloux du saint docteur est bien fait pour nous faire aimer et rechercher sa compagnie. Nous avons ici le Saint Augustin que Louis Bertrand ne pouvait pas nous donner, car il supposait le dépouillement consciencieux de toute l'œuvre augustinienne ; un coup d'œil, donné en passant, aux majestueux in-folios de l'édition Bénédictine de cette œuvre suffirait au besoin à nous renseigner sur ses imposantes proportions. C'est au prix de longues, et par moments, fastidieuses lectures que l'auteur a réussi à nous raconter l'histoire morale d'une âme profondément humaine jusque dans ses écarts, moderne par un fond d'inquiétude persistante, par une sensibilité vite frémissante, par une conception pessimiste de la condition humaine. Un cœur d'une tendresse presque féminine qui fit de lui un incomparable ami, une intelligence noble et élevée qui n'excluait pas toute recherche de

subtilité, ses défauts, à peine un peu moins que ses qualités, expliquent, selon nous, les sympathies chaudes, passionnées, parfois partiales qu'il lui arriva d'inspirer, qu'il inspire encore, parfois, aux ennemis les plus décidés de son Église. Saint Thomas d'Aquin étonne, Saint Augustin séduit. A tous les âges de la vie, dans toutes les fonctions qu'il remplit, un charme se dégage de sa personne qui ne permet pas qu'on lui soit indifférent. « Enfance insoucieuse », « jeunesse inquiète », solitude recueillie au lendemain de sa conversion, luttes ardentes du « guetteur du Christ » pour le dogme orthodoxe, plaidoyers habiles de l'apologiste pour la foi chrétienne, le P. Guilloux n'omet, ni un moment, ni un rôle de son héros et ces aspects divers ne font qu'éclairer davantage le trait dominant de cette physionomie : l'amour. Cet homme a dit toute sa vie : Amare amabam. Visiblement, Dieu avait préparé en lui le Docteur de la Charité.

Le portrait est séduisant, le peintre habile. Pierre Guilloux excelle à cueillir la fleur de ce qu'il lit. En faisant aimer l'homme dans St-Augustin, il nous familiarise avec les principaux enseignements du Docteur. En un sujet aussi grave, provoquer et maintenir chez le lecteur un intérêt aussi vif, suppose chez l'écrivain un réel talent. De « L'esprit de Renan » à « L'âme de Saint Augustin », celui de Pierre Guilloux a pris beaucoup de croissance. François Jansen, S. I

Consummata. — Jusqu'aux sommets de l'union divine. Lettres et notes spirituelles. Introduction par le P. Plus, s. j. Toulouse. Apostolat de la Prière, 1921, 280 p.

Par mégarde sans doute ce livre ne porte pas trace d'*Imprimatur*. C'est un florilège mystique, un recueil de notes intimes, rédigées par une jeune fille, morte le 22 juin 1918, à l'âge de 28 ans, et que sa santé précaire avait empêchée d'entrer effectivement au Carmel. Il y a dans ces pages un bon nombre de ces petites fleurs exquises qu'on peut cueillir *in hortulo Salomonis*, et il est consolant de voir que partout et à tous les âges, des âmes simples ont candidement répondu à l'amour de leur Dieu.

Sans formuler de critique, nous sera-t-il permis de signaler un danger ? Il ne faudrait pas que le journal d'âme devînt un genre littéraire et que nos bibliothèques voient se multiplier les autobiographies mystiques. Tous les directeurs de conscience ont sans doute remarqué *le péril d'imitation* que crée pour des esprits moins formes l'exhibition de toute cette intimité dévote. Après Lucie-Christine, et Elisabeth de la Trinité, et Elisabeth Leseur, et Consummata, la galerie de portraits d'âme pourrait se clore. Les directeurs spirituels sont d'ailleurs enclins à regarder d'un œil trop paternel les écrits et les « cahiers » des âmes pieuses, dont ils reçoivent les confidences. Et si tous ces manuscrits doivent s'imprimer, ce sont de petites phrases essoufflées, et des exclamations sentimentales qui prendront la place des bons et solides ouvrages dogmatiques.

Peut-être le P. Plus aurait-il pu élaguer quelques pages vraiment trop blanches, p. ex. p. 195. « Dieu tout, Dieu seul, ne vouloir que Lui, fixée en Dieu... Il voit tout, Il pénètre tout... etc. » Tout cela est très vrai et très éternel, et c'est par ces humbles échelons que *Consummata* est arrivée aux sommets de l'union divine; tout de même, on se doutait un peu déjà que Dieu était omniprésent... et le livre qu'on nous offre eût gagné à être allégé. Tel qu'il est il fera du bien aux cœurs simples. C'est sûrement la seule chose qui importe au P. Plus. P. Charles, s. j.

P. Pascal du T. S. Sacrement. — **L'entrée à la Divine Sagesse.** Traités de Théologie Mystique, composés par le R. P. Maur de l'Enfant-Jésus, Carme, † 1690. Vol. I. Les trois portes du palais de la Divine Sapience. « Nova et Vetera. » Louvain, 1921, in-12, 141 pp. Prix : 3 fr. 50.

Le P. Pascal du T. S. Sacrement réédite dans le texte original du XVII^e^ siècle, en éclairant, par endroits, d'une note brève le sens d'un terme ou scolastique ou vieilli, trois dialogues du P. Maur de l'Enfant-Jésus († 1690) : Les trois portes du Palais de la Divine Sapience. Publié une première fois à Bordeaux en 1652, cet opuscule de théologie mystique le fut encore à Paris, chez Warin, en 1672. J'ai sous les yeux une quatrième édition Parisienne de 1678. Le travail du P. Maur obtint donc, en son temps, un réel succès. Il le méritait par sa doctrine solide, austère et ennemie des illusions. Comme le disait, dans son approbation, un des collègues en religion du P. Maur, elle enseigne « la vie intérieure... établie sur l'entière abnégation d'une âme fidèle, sur l'interdit général de ses puissances, sur la suspension et cessation de son activité; en un mot, sur la perte de son total. » Écho de la parole de Jésus qui définit la condition inexorable de toute sainteté : « Qui vult venire post me, abneget semetipsum. » Trop d'âmes de nos jours confondent la piété avec une émotion esthétique et la vertu avec les soubresauts passagers de leur dévotion sensible. L'opuscule du P. Maur les tirera de leur rêverie spirituelle. Une introduction vigoureuse du P. Pascal dénonce l'illusion d'une piété qui couvre de roses les aspérités de la croix.

Nous saluons avec joie la naissance de la « Bibliothèque mystique du Carmel. » En théologie mystique, les Carmes sont riches entre les riches. Malheureusement, trop de leurs trésors sont renfermés dans des éditions devenues introuvables ou dans des in-folios, massifs et peu ragoûtants. Que le R. P. Pascal réédite, réédite, qu'il donne au public des traductions élégantes et fidèles; il trouvera à la « Nouvelle Revue Théologique, » l'appui le plus cordial. François Jansen, s. j.

Collection pour directeurs spirituels. — **Praxis Theologiae Mysticae**, auctore P. Michaele Godinez, s. j. Opusculum selectum et latine redditum a P. Emmanuele Ignatio de la Riguera, ejusdem societatis. Paris. P. Lethielleux, in-12, 348 pp. Prix : 7 fr.

Réimpression très opportune d'un ouvrage de très grande valeur mais devenu rare et d'un maniement difficile dans le format in-folio de l'édition de Riguera (Rome, de Rubeis, 1745). Les éditions mexicaines originales sont introuvables et celle du licencié Giovanni de Salazar e Bolea (Recurti, Venise, 1748), n'est qu'une version italienne. Il valait donc la peine de rééditer la version latine de Riguera.

Peu d'ouvrages réunissent, comme celui de Godinez, la science spéculative et pratique de la matière. Les remarques topiques y abondent : quelques-unes étonnent par leur profondeur et leur finesse psychologiques. L'auteur, quoique engagé dans la vie active des missionnaires, était homme de haute contemplation : il avait un rare discernement des esprits et les âmes d'élite qu'il fut appelé à diriger, durent lui fournir plus d'un renseignement intéressant. Aussi, les conseils vécus abondent dans son livre et lui méritent pleinement le titre de « praxis. » Ce caractère le recommande particulièrement aux directeurs des âmes engagées dans les voies mystiques. Malheureusement des fautes d'impression, assez nombreuses, déparent cette édition nouvelle qu'on aurait voulue digne en tout point de ce chef-d'œuvre de la Théologie Mystique qu'est la « Praxis » de Michel Godinez. F. J.

Philosophia Scholastica ad mentem Sti Thomae, auctore R. P. Seb. Ucello, S. S. S. Augustae Taurinorum, P. Marietti, 1921, 2 vol. in-8°, xx-412 et 464 pp. Prix : 25 fr.

Ce nouveau Manuel de Philosophie n'est pas, comme un fâcheux préjugé pourrait le faire croire, une répétition à peine dissimulée des manuels anciens, et dont toute l'originalité consisterait dans des modifications sans importance. On y sent au contraire le souci d'introduire dans les traités un ordre plus systématique, qui permette d'en saisir la marche logique, et donne aux thèses tout leur sens. L'ontologie est remarquable à ce point de vue.

De même l'auteur fait une place considérable, surtout en critériologie, à l'analyse et à la critique des systèmes de philosophie modernes, et encore actuellement en faveur. On ne peut guère dire cependant qu'il fasse preuve, à cette occasion, d'une originalité remarquable : toute sa documentation est le plus souvent de seconde main, et Mercier et Lévesque sont plus souvent cités que les auteurs mêmes des systèmes critiqués.

Je signale, sans commentaire, cette thèse pour le moins étrange : Intel-

lectus humanus speciebus intelligibilibus caret usque ad usum rationis, seu aetatem discretionis... Patet ex eo quod ante illud tempus intellectus est mere passivus, sed nequit transire in actu. (Vol. II, p. 120-121).

BRISBOIS, S. I.

ALPH. MAGNIEZ. **A toi, Père!** 3e éd. Turnhout, Brepols, (1920) in-16, 64 pp. Prix : 1 fr. (10 ex. pour 6 fr.).

Cette brochure est due à la vaillante plume d'un excellent catholique « destitué de son grade de capitaine, après vingt-trois ans de service, pour avoir refusé, lors des Inventaires, de faire briser les portes de deux églises », et reprenant volontairement le service au mois d'Août 1914. D'ailleurs les autres ouvrages du même auteur sont assez connus, par exemple : Sois bon Soldat; Répliques du bon sens aux objections modernes contre la religion, etc. (en vente chez l'éditeur de la présente brochure).

Le Capitaine Magniez préconise l'initiation prudente au problème de la vie, initiation heureusement pas trop hâtive. Le titre : A toi, Père! fait croire qu'il s'adresse surtout aux parents, pour qu'ils donnent au moment voulu l'instruction utile. Dans ce but, la brochure rendrait plus de services, si elle contenait plus d'exemples détaillés de la façon dont les parents peuvent s'y prendre : faute de savoir-faire pratique, ceux-ci négligent souvent cette tâche. De l'avis du confesseur, ils pourront peut-être passer la plaquette au jeune homme même, s'il est mûr et sérieux et pas trop impressionnable. Car « tout y est dit », quoique d'ailleurs très chastement. Mais quant à la faire lire par des jeunes gens moins avancés, il nous semble qu'elle est moins bien appropriée à cet usage que « L'éducation de la pureté », publication de l'Action populaire (Paris, 1921).

A certains endroits le théologien et le prêtre voudraient des expressions plus précises pour former les consciences. Mais, en revanche, on lit avec plaisir de fort belles pages sur le rôle de la maternité et de la paternité. L'auteur fustige d'importance le néo-malthusianisme, pour sa part de responsabilité dans la grande guerre, de même que la corruption des mœurs qui a accompagné et suivi le fléau mondial.

J. SÄLSMANS, S. I.

CHAS. AUGUSTINE, O. S. B. **A commentary on the new Code of Canon Law.** Vol. VII, Ecclesiastical Procedure (Book IV) S. Louis (E.-M.) et Londres, B. Herder, 1921. In-8°, 487 pp.

Le P. Augustine consacre ce nouveau volume de son Commentaire sur le Code de Droit canonique à l'explication du Livre IV, qui contient les règles de la procédure ecclésiastique. Continuant le procédé employé déjà dans les volumes précédents, l'auteur reproduit intégralement le texte du Code, avec ses divisions et subdivisions, ajoutant même aux rubriques officielles quelques sous-titres destinés à accentuer davantage le groupe-

ment des canons, et à mettre mieux en relief leur contenu et leur enchaînement; puis il fait suivre chaque groupe d'une explication claire, simple et généralement assez courte. Le P. Augustine n'a pas eu l'intention, croyons-nous, de donner du Code un commentaire complet, une exégèse approfondie, historique et juridique; il l'a voulu moins encore pour le Livre IV, dont l'objet ne présente qu'un intérêt relatif pour la grande majorité des lecteurs. On comprend donc qu'ici, du moins, le commentaire ne soit qu'une paraphrase, voire même une simple traduction du texte, relevée cependant, çà et là, par un renseignement historique, une note doctrinale ou une judicieuse observation d'ordre pratique. Les causes de Béatification et de Canonisation étant réservées à la S. C. des Rites, l'auteur a cru pouvoir s'arrêter moins longuement encore aux canons qui en règlent la procédure. Aussi, sur ce point, il ne reproduit même pas le texte du Code, et se contente d'en donner un résumé, d'ailleurs très clair et très substantiel. C'est aussi, sans doute, la préoccupation de faire œuvre simple et pratique avant tout, qui lui a fait reporter au Livre III, respectivement à la suite des titres VI et VII, ce qui concerne la procédure spéciale des causes d'ordination ou de mariage. Cependant, cette transposition est-elle heureuse? Nous nous permettons d'en douter, malgré les avantages qu'elle semble procurer. Les Canons consacrés à ces deux procédures spéciales ne sont que des dispositions complémentaires, complétant ou modifiant les règles générales de la procédure qu'elles supposent connues. L'auteur a donc dû ou bien donner anticipativement nombre de notions qu'il faut reprendre au Livre IV, ou bien présenter de ces procédures spéciales un exposé incomplet, par conséquent obscur peut-être, en tout cas insuffisant. En somme, les spécialistes trouveront peu à glaner dans ce volume du P. Augustine; mais les autres lecteurs y puiseront facilement et agréablement une connaissance suffisamment complète de ce qu'il leur importe de savoir sur la procédure ecclésiastique.

A. Monin.

Publications nouvelles.

Chanoine Van Ballaer, prélat de S. Sainteté. **Benoît XV et la Belgique** pendant les premiers mois de son pontificat, extrait de « la Vie diocésaine » (Mars 1922), Louvain, Nova et vetera, 1922. 52 pp.

G. Bontoux, chan., directeur au grand Séminaire de Gap, **Les consignes du Christ** (3e série), Avignon, Aubanel, 192 pp. Prix : 2 fr.

Jose Vincent, **Théodore Aubanel**, conférences faites à l'Institut catholique de Paris (juin 1921), in-12, Avignon, Aubanel, 55 pp. Prix : 1, 50 fr.

LES GÉRANTS : ÉTABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.

ÉT. CASTERMAN, S. A., TOURNAI.

L'Apocalypse johannique d'après un commentaire récent (1)

L'exégèse de l'Apocalypse traverse une période heureuse. Non certes que tous les travaux qu'elle a produits soient recommandables ou même simplement tolérables. Les *Literarkritiker* pouvaient-ils négliger un si bon terrain d'exercice pour leur art de disséquer les textes et de découvrir partout des compilations de documents? S'imagine-t-on les *Religionsgeschichtler* se privant de voir dans le livre mystérieux un fruit naturel du syncrétisme judéo-oriental? — ou les panbabylonistes s'abstenant d'y retrouver les mythes de Tiâmat, Mardouk, Damkina, et de tout le pandémonium des bords de l'Euphrate? — Et que d'autres fantaisies qu'il serait long d'énumérer! — Même dans les études très doctes et très importantes de W. Bousset ou de R. H. Charles (2) les conclusions aventureuses ne manquent pas, ni les présupposés arbitraires. Mais il n'est toutefois pas douteux que ces deux derniers savants ont recueilli des trésors de renseignements de bon aloi et facilement utilisables. Et chez beaucoup d'autres, même les plus sujets à caution, on peut glaner au moins quelques détails non dépourvus de valeur sur le milieu historique, religieux, littéraire de l'Apocalypse, sur son vocabulaire, son style, sa grammaire; sur la comparaison de ses parties les unes avec les autres...

Et, par une singulière bonne fortune, dans l'espace des quinze dernières années (1906-1921), deux exégètes se sont rencontrés, d'une érudition étendue et solide, d'un esprit judicieux et rassis, qui ont su trier dans les œuvres existantes les

(1) **Saint Jean : L'Apocalypse**, par le P. E.-B. Allo O. P., professeur à l'Université de Fribourg (Suisse). Paris, J. Gabalda. — In-8° raisin de CCLXVIII-375 pages. Prix net : 45 fr. — (2) Le grand Commentaire de R. H. Charles, en deux vol. (dans *The International Critical Commentary*) a paru très peu avant celui du P. Allo et n'a pu être utilisé par lui. Mais les idées du docte *Archdeacon of Westminster* étaient déjà connues en gros par ses travaux préparatoires.

éléments assimilables, y ont ajouté leurs propres recherches et réflexions et ont réussi à composer ainsi des commentaires vraiment *up to date* où la critique la plus à jour et la tradition des siècles passés se donnent la main en bon accord. On devine que nous voulons désigner d'une part le regretté H. Barclay Swete et *The Apocalypse of St. John*(1), d'autre part le R. P. Allo et son commentaire publié l'an passé. Le P. Allo a pu profiter de Swete et ne s'en est pas fait faute. Mais il a poussé plus loin que lui les enquêtes d'érudition, de psychologie littéraire, d'interprétation de détail et a fait, à tout prendre, une œuvre sensiblement plus complète et plus définitive. Nous aurons bien du mal à en faire seulement soupçonner l'extrême richesse et le vif intérêt.

L'introduction formerait, à elle seule, un juste volume : deux cent soixante-huit pages grand octavo, très pleines et très denses. Qui l'aura étudié avec soin entrera ensuite de plein pied dans l'étude du commentaire, qu'elle anticipe presque trop largement, puisqu'il en résulte beaucoup de répétitions dont on eût pu, semble-t-il, éviter une partie sans grand inconvénient.

Les trois premiers chapitres traitent du milieu et de l'auteur. Écrite dans l'île de Patmos, l'Apocalypse est adressée nommément à sept églises d'Anatolie situées sur la grande route postale circulaire qui reliait entre elles les principales parties occidentales et centrales de la province proconsulaire d'Asie. De là elle pouvait aisément parvenir à toutes les chrétientés environnantes et se répandre peu à peu à travers l'Église universelle. On était à une heure où beaucoup attendaient anxieusement la parousie. Les signes de la fin pouvaient sembler être là. Néron n'était-il pas l'antéchrist? L'évangile avait été prêché dans tout le monde connu. Jérusalem n'était

(1) C'est l'œuvre d'un anglican, mais où il se trouve bien peu de chose qu'un catholique ne pût signer en bonne conscience.

plus que ruines. Les grandes persécutions générales, méthodiques et organisées, n'étaient pas encore déchaînées. Mais on pouvait les pressentir. Déjà le sang chrétien avait coulé à flots. La lutte était commencée entre le culte du Christ et celui des Césars. Celui-ci avait de puissants alliés dans les divers cultes païens des cités asiatiques, dans l'état même de prospérité matérielle et dans les mœurs sensuelles qu'il favorisait. Jusqu'à l'intérieur du christianisme bien des dangers apparaissaient à un regard attentif : ébauches de compromis entre les croyances et pratiques chrétiennes et les idées ou habitudes religieuses des infidèles ; contamination des mœurs et introduction çà et là du laxisme « nicolaïte » ; diffusion du docétisme et de diverses erreurs avant-courrières du gnosticisme... Des tempêtes terribles et d'atroces combats s'annonçaient de toute part qui balaieraient les pusillanimes et les lâches, purifieraient et affermiraient les loyaux et les vaillants. C'est pour prémunir, fortifier et multiplier ceux-ci que le prophète de Patmos envoya son mystérieux message.

Qui était-ce ce prophète? Quelqu'un qui n'avait pas besoin d'établir ses titres et de faire valoir son autorité universellement reconnue et vénérée. Un Sémite, familiarisé avec l'Ancien Testament et aussi, peut-on croire, en quelque mesure au moins, avec l'apocalyptique alors en faveur chez les Juifs et même dans le monde grec. Il allie à une imagination fougueuse et fulgurante une sérénité et une paix intérieure que rien ne peut altérer, à un esprit énergique et affirmatif une exquise délicatesse de cœur et une tendresse concentrée. — Son Dieu est le Maître tout-puissant et le Justicier souverain. Son Christ, tout à la fois le Fils de l'homme et le Fils de Dieu ; le Verbe de Dieu triomphant et Jésus le premier-né d'entre les morts ; l'Alpha et l'Oméga ; le Prêtre et le Roi ; le Vivant, l'Éternel ; le Chef des Anges et l'Époux de la Jérusalem céleste ; l'Agneau immolé, rédempteur par son sang, mais ressuscité et glorieux : il trône avec Dieu avec

qui il est un et agit directement sur la terre où il habite dans les âmes qui s'ouvrent à lui... On reconnaît, reproduite sinon développée, la théologie la plus haute des plus récentes épîtres pauliniennes.

Les chapitres IV-VII sont consacrés à la forme, aux matériaux, aux procédés de composition littéraire du message johannique. C'est un livre apocalyptique, genre d'écrit peu conforme à nos goûts, mais très en faveur dans tout l'Orient biblique durant les deux ou trois siècles qui précédèrent ou suivirent le temps de Jésus-Christ. Les apocalypses juives apocryphes naissaient du désir ardent et angoissé de découvrir, d'après les analogies de l'histoire du passé, les desseins secrets de Dieu et les événements du prochain et lointain avenir : sorte de philosophie de l'histoire essayant de suppléer à la prophétie qui gardait maintenant un silence douloureusement ressenti. Les auteurs mettaient d'ordinaire leurs élucubrations sous le nom d'un grand ami de Dieu d'autrefois : Hénoch, Baruch, Esdras, etc., etc., lui prêtant fictivement leurs connaissances sur le passé et le présent et leurs prévisions sur l'avenir. Ils lui faisaient parler un langage allégorique et symbolique, usant d'images et de figures qu'ils voulaient prenantes et grandioses et qui n'étaient trop souvent qu'extravagantes et insipides. Pour venir en aide à leur imagination trop peu inventive, ils empruntaient aux sources les plus diverses, folklores, mythologies, sciences encore bégayantes, des matériaux qui étaient devenus en partie traditionnels et conventionnels. Les lecteurs instruits n'en étaient pas dupes et savaient qu'il ne fallait point prendre à la lettre les bouleversements cosmiques copieusement décrits, les chutes d'étoiles, les incendies d'océans, le changement en sang de la mer ou de la lune... C'étaient là d'innocentes métaphores, à entendre d'après chaque contexte. — On faisait grand usage des nombres symboliques pour leur faire exprimer certaines idées qu'on avait accoutumé d'y

rattacher, par exemple, *sept* et *douze* pour signifier la plénitude normale, *huit* pour la souveraine perfection, *trois et demi* (moitié de sept) et peut-être *six* (sept moins un) pour quelque chose de précaire et d'écourté, *dix* pour une quantité assez notable, *mille* pour une multitude quasi indéfinie. Tous ces sens étaient sujets à variations et glissements et devaient être déterminés d'après chaque auteur ou même d'après chaque cas. — Parfois on recourait aussi à la *gématria* (1) : on écrivait de manière chiffrée tel nom qu'on ne voulait pas écrire en clair soit pour éviter de se compromettre, soit seulement pour piquer l'attention ou la curiosité : ainsi le nom de la Bête : 666 écrit avec trois fois le chiffre déficient *six* et destiné probablement à représenter les lettres hébraïques formant les mots *Néron César;* au contraire, celui du Messie : 888 (= trois fois le nombre de suprême perfection et le mot grec Ἰησοῦς)!...

Nous ne pouvons suivre le P. Allo dans ses abondantes recherches sur les origines des symboles apocalyptiques et les principes généraux de leur interprétation, non plus que dans son essai de synthèse comparative du contenu des apocalypses en général et de saint Jean en particulier : monde céleste et monde infernal, terre et événements terrestres, eschatologie et signes de la fin, Messie et Antéchrist, Millennium et Gog et Magog... Disons seulement qu'il importe de ne pas se laisser prendre à des ressemblances de surface. Les emprunts de Jean à l'apocalyptique juive non biblique sont bien clairsemés si tant est qu'ils existent : il y a là tout au plus l'influence inévitable du milieu ambiant. Les emprunts sont, au contraire, manifestes et fréquents à la littérature apocalyptique de l'Ancien Testament : Daniel,

(1) Mot tiré probablement du grec γραμματεία, non point, comme le dit le P. Allo, de γεωμετρία. Cf. W. Bacher : *Die exeget. Terminologie der jüd. Traditionsliteratur*, p. 127.

Ezéchiel, Zacharie, etc. Encore se rapportent-ils à la périphérie et aux images plus qu'au fond substantiel. Cela revient presque à dire que l'exilé de Patmos a revêtu des formes accumulées dans le trésor de sa mémoire les connaissances qu'il recevait par révélation divine et les idées qu'il concevait à la lumière de l'inspiration d'en haut.

Non seulement la pensée johannique n'est pas esclave des matériaux apocalyptiques traditionnels dont elle use avec une souveraine indépendance ; mais elle ne se sent même pas liée dans un endroit par le langage symbolique qu'elle a adopté dans un autre ; et jusque dans le cours d'une seule vision, elle n'hésite pas à passer d'une expression figurée à une autre, traitant les images sensibles comme on ferait « des mots conventionnels, que l'on peut sans scrupule interchanger quand ils sont synonymes. » Le glissement sémantique est particulièrement notable dans les symboles qui désignent des objets unis entre eux par des analogies d'idées ou par des connexions réelles. Par exemple, la Bête qui monte de la mer signifiera tour à tour, suivant le contexte, la puissance politique impie, en général, l'empire romain qui incarne un temps cette puissance, Néron qui personnifie l'empire romain, et encore Néron tantôt au sens propre et individuel, tantôt au sens typique pour un autre tyran qui lui ressemble. Pourtant quelques figures maîtresses maintiennent à travers tout le livre une continuité foncière relative : celles des principaux personnages qui luttent autour du règne de Dieu : l'Agneau, qui est le Christ Rédempteur ; le Dragon infernal, son irréconciliable ennemi ; la Femme qui, il est vrai, se trouve, à la fin, transformée en Ville : c'est l'Église sous ses divers aspects ; les Bêtes, agents visibles et temporels du Dragon ; et enfin Babylone, tantôt ville et tantôt courtisane, Rome païenne, première incarnation du pouvoir de la Bête...

Il y a là autant de fils conducteurs qui peuvent guider l'interprète et autant de marques de l'unité de l'Apocalypse,

malgré les variabilités de son symbolisme désespérément fluctuant. Le P. Allo croit avoir découvert d'autres fils conducteurs et d'autres marques d'unité dans les procédés de composition littéraire johannique. Son chapitre septième, consacré à ce sujet, est le plus neuf peut-être et le plus poussé de l'introduction. N'est-il pas çà et là trop poussé, et ne découvre-t-il pas des intentions expresses en certaines rencontres de hasard? — En gros, tout au moins, on peut lui donner raison.

Il essaie d'abord de se figurer l'impression d'un lecteur helléniste et orientaliste qui aborderait tout droit l'Apocalypse sans rien savoir des théories critiques allemandes. Ce serait sans doute, au début, une impression de chaos en présence de tant d'images éclatantes si peu nettement coordonnées et, à première vue, si instables. Elle s'aggraverait par l'effet du contraste entre une syntaxe barbare et un vocabulaire qui a sa richesse et son raffinement. Peu à peu cependant le sentiment naîtrait « d'un rythme très ample et très grandiose qui, d'un bout à l'autre du livre, vous emporte, comme par rafales harmoniques, à travers les tonalités les plus riches et les plus diverses, depuis le murmure intime de la tendresse mystique jusqu'aux terreurs presque physiques des tonnerres et des ouragans; derrière tout cela, il y a l'accompagnement d'une musique grave et toujours triomphale, qui vient du ciel, des alentours du trône de Dieu, et domine complètement, à des instants périodiques, les bruits tumultueux de la scène terrestre. Seulement la formule de ce rythme est d'abord très difficile à saisir. Au moment où l'on croirait l'avoir presque fixée, le rythme vous échappe, et semble se noyer dans un pur vacarme, un tourbillon où se heurtent et claquent, au vent d'une inspiration désordonnée, des lambeaux de mélodies disparates. Cela toutefois n'est qu'apparent. Si l'on persiste à bien lire et à bien écouter, l'ordre reprend, et s'affirme plus net que jamais aux yeux et aux oreilles. »

Et l'ingénieux commentateur fait retrouver peu à peu par son lecteur instruit et non prévenu d'abord les principales sections où le livre se divise, et, à travers toutes, certains caractères communs de contenu, de cadres symétriques, de procédés littéraires qui paraissent avoir beaucoup de relief et de fixité. Ne se cacherait-il pas là-dessous des lois fermes et constantes auxquelles Jean aurait assujetti sa composition et dont l'étude approfondie aiderait à mieux pénétrer son plan et sa pensée? — Peut-être. Mais, pour s'en rendre compte de manière décisive, l'helléniste supposé ne suffit plus : il faut un spécialiste des études néo-testamentaires, familiarisé au surplus avec l'apocalyptique juive, sachant interroger la tradition exégétique des premiers siècles, capable d'une attention patiemment et persévéramment soutenue. Le P. Allo a réalisé admirablement ces conditions et bien d'autres. Moyennant quoi il a cru constater la série de lois que voici :

1° *Loi de l'emboîtement* (phénomène analogue à ce qu'on appelle *concatenatio* dans les poèmes d'Ancien Testament). L'auteur de l'Apocalypse anticipe en propres termes et toujours en place analogue dans une section antérieure l'annonce d'une scène, d'un point de révélation, qui intéresse spécialement les chrétiens et dont l'explication détaillée ne sera donnée que plus tard. Ainsi tandis que se déroule, aux ch. VI-XI. 18, le contenu du « livre scellé » ouvert par l'Agneau, un nouveau « petit livre » est mentionné tout à coup (X. 2, 8-11) dont l'objet ne sera manifesté que plus tard (XI. 19-XXI. 2). De même sont indiquées avant d'être réalisées ou décrites : la Bête qui monte de la mer (XI. 7; cf. XIII), la chute de Babylone (XIV, 8, XVI. 19; cf. XVII-XIX), l'effusion des sept coupes (XIV. 10; cf. XV-XVI), l'effusion de la sixième coupe (XVI. 12-16; cf. XIX. 17-21), les noces de l'Agneau et de Jérusalem (XIX. 7-9; cf. XXI-XXII).

2° *Loi des ondulations*. « Dans l'intérieur d'une même série, une vision schématique qui contient déjà toute la révé-

lation visée, s'explicite ensuite en divisions plus amples qu'elle... apportant chacune une précision et une clarté nouvelle. C'est comme un développement en volutes, ou mieux en « ondes concentriques. »

3° *Lois de perpétuité de l'antithèse* et *de périodicité dans la position de l'antithèse.* Les antithèses partielles, innombrables dans le livre, se groupent autour d'une antithèse fondamentale : l'opposition des deux cités ; et les tableaux destinés à mettre en relief celle-ci ont d'ordinaire une place consacrée : à la fin des visions préparatoires qui préparent les septénaires, et à chaque sixième moment des septénaires.

4° *Loi des deux phases*, surtout pour les amis de Dieu : phase de persécutions et d'épreuves, phase de sécurité intérieure sur terre et de triomphe au ciel.

5° *Loi du rythme ternaire* : chacune des révélations d'ensemble se fait en trois grands mouvements : introduction où le prophète présente les personnages ou les forces qui vont entrer en action ; vision préparatoire où il connaît par prolepse la nature des événements qui vont s'accomplir ; vision des réalisations, où il assiste à l'exécution symbolique...

La constatation précise et certaine de ces lois transformerait en preuves d'unité et de plan régulier certains phénomènes qui ne paraissaient déceler que désordre et chaos. Et le ch. VIII peut désormais présenter en tableau synoptique le contenu sommaire et le plan détaillé de l'Apocalypse. Nous essaierons plus bas d'en indiquer l'essentiel.

Le ch. IX, sur lequel nous devons passer à pieds joints, traite de l'eschatologie apocalyptique comparée à celle des autres écrits néo-testamentaires. Il en ressort que les eschatologistes qui voyaient partout affirmée la parousie prochaine dans les synoptiques et dans saint Paul, manquaient totalement de clairvoyance et de profondeur.

Nous ne pouvons que mentionner les sujets des ch. X-XV : langue, unité, authenticité des visions de l'Apocalypse. Iden-

tification de « Jean » et date de composition. Les commentateurs. Le texte et les versions.

Le P. Allo tient, avec raison, pour l'unité stricte, sans exclure pourtant de manière absolue la possibilité de l'une ou l'autre source mise à contribution par l'auteur du livre. Cet auteur n'est autre que Jean de Zébédée, qui a écrit son message vers 95-96, au cours des deux dernières années de Domitien. La langue et le style, à première vue si dissemblables de ceux du quatrième évangile et des épîtres johanniques, n'y font pas l'obstacle irréductible qu'on croirait et dont les critiques récents reviennent peu à peu : les différences s'expliquent par les sujets, les circonstances et l'aide de rédacteurs. Le P. Allo insiste beaucoup, peut-être trop, sur ce que l'Apocalypse aurait été composée à la hâte, dans les intervalles peu tranquilles des travaux forcés, et peut-être expédiée par occasion propice aux destinataires, sans avoir eu le temps d'être limée ni presque relue. Cela s'accorde-t-il au mieux avec les procédés de composition indiqués plus haut, assez artificiels et très compliqués?

En prenant connaissance des commentaires de l'Apocalypse que les siècles ont vus germer comme une floraison des tropiques, le P. Allo a cherché à y relever moins les déficits que les vestiges de tradition véritable ou les heureuses trouvailles exégétiques. Saint Augustin à l'époque patristique, le jésuite Alcazar au XVI^e^ siècle, de nos jours H. B. Swete, semblent avoir eu, très légitimement, ses préférences au-dessus de tous autres. Mais il a fait effort pour butiner son bien partout où il le trouvait. Aussi en son commentaire propre, qui a visé à la vérité plus qu'à la nouveauté, peut-on dire, et dans le meilleur sens, qu' « on entend toute l'école. » Et cette méthode, aussi laborieuse que modeste, aura eu, pensons-nous, les plus enviables résultats. Si elle n'a pas dégagé l'Apocalypse de toutes ses obscurités proverbiales, elle l'a rendue, en somme, aussi claire que le sont, en moyenne, les

prophéties de l'Ancien Testament auxquelles elle ressemble sauf quant à la forme extérieure et qu'elle « dépasse... comme prédication inspirée et comme révélation des secrets divins. Car son auteur est un prophète qui connaît à fond l'Évangile, et qui couronne toute l'œuvre de ses devanciers en portant son regard d'aigle jusque dans les derniers mystères accessibles à l'homme. »

Non moins consciencieux et complet que l'introduction générale, le commentaire du P. Allo contient, en outre du texte grec et de sa traduction française, une introduction spéciale à chaque section, une triple série de notes (texte et philologie, parallèles, exégèse proprement dite), et trente-neuf petites dissertations additionnelles sur des sujets plus importants ou plus difficiles, par exemple, sur chacune des « sept églises », sur les Nicolaïtes, le nombre de la Bête, le Millennium juif et judéo-chrétien et celui de l'Apocalypse, etc., etc.

Le tout est couronné de six séries de tables très soignées permettant de se retrouver aisément et promptement parmi tant de richesses accumulées.

(*à suivre*) J. CALÈS. S. I.

Science de Marie

Dans le traité du *Verbe incarné* il y a un chapitre spécial qui se rapporte à la science de Jésus. N'y en aurait-il pas un à faire sur la science de Marie, puisque la Mère de Dieu ressemble beaucoup à son Fils? C'est ce qu'il est permis de penser.

L'on distingue, en Jésus, trois sciences : la science acquise, la science infuse et la science béatifique. La première, ainsi que son nom l'indique, est celle que le Verbe incarné a acquise par expérience personnelle. La science infuse est

celle qu'il a reçue de son Père. Comme il a joui, dès cette vie, de la vision de Dieu, il a eu aussi la science propre aux bienheureux, que, pour cette raison, l'on appelle béatifique.

La science acquise est commune à tous les hommes. Elle grandit avec les années, suivant les capacités intellectuelles et les efforts de chacun. En Jésus aussi elle a progressé, et c'est à cette science que s'appliquent les paroles de saint Luc que « le Fils de Marie croissait en âge et en sagesse devant Dieu et devant les hommes. » Marie a eu cette science comme tous les enfants d'Adam, et elle y est allée de progrès en progrès, jusqu'à la fin de sa vie.

La science infuse est un don préternaturel qui ne rentre pas dans la loi commune. Il est réservé aux créatures privilégiées. Avant le Christ, Adam et Eve l'avaient possédé. Très certainement aussi quelques saints personnages de l'Ancien Testament, tels que patriarches et prophètes. Après le Christ, beaucoup de saints en ont été doués : les Apôtres d'abord, puis les saints Pères, les Docteurs, et d'autres, dont quelques-uns inconnus des hommes. Dans cette répartition, les femmes n'ont pas été oubliées, telles sainte Catherine de Sienne et sainte Thérèse. Il ne saurait faire doute que Marie, la reine des patriarches, des prophètes, des Apôtres, des Docteurs et de tous les saints, en ait été gratifiée. Sur l'étendue seulement l'incertitude peut subsister.

Mais la Mère de Dieu a-t-elle joui aussi, comme Jésus, de la science béatifique? Il ne semble pas. Tel est l'avis commun des théologiens. Rien en effet n'oblige d'attribuer à Marie un pareil privilège. Or, l'on ne doit l'admettre que sur de bonnes raisons, car nulle prérogative n'est plus contraire à l'état de la *voie*. La vision béatifique constitue le terme de l'épreuve : c'est la récompense réservée aux vainqueurs. Pour la posséder, il faut la mériter. Les théologiens ne font qu'une seule exception, Notre-Seigneur Jésus-Christ. Lui était Dieu. Il ne pouvait pas manquer de la connaissance intuitive de la Divinité,

à laquelle il était hypostatiquement uni en la personne du Verbe. Mais nulle autre dignité n'exige faveur pareille, qui crée une véritable antinomie dans la vie présente (1).

Cela ne veut pas dire que Marie n'ait point participé, en certaines circonstances et d'une manière transitoire, à la félicité des bienheureux. Plusieurs le pensent, et la chose est vraisemblable. Dieu se montrait à nos premiers parents, dans le paradis terrestre (*Gen.*, III, 8). A plusieurs patriarches et prophètes il a accordé la même faveur. Depuis l'avènement du Christ, que d'âmes ont été favorisées de visions ou d'extases, qui sont autant de participations, plus ou moins parfaites, à la connaissance intuitive de Dieu ! Il est donc croyable que Dieu ait octroyé semblables faveurs à celle qui est la reine des saints, et sa Mère (2).

Dans cette étude, nous ne parlerons que de la science infuse de Marie. Ce que nous en dirons n'est pas du dogme, mais des conclusions théologiques, qui ne dépassent pas toujours la probabilité.

I. — *Usage anticipé de la raison.*

C'est la première question qui concerne la science de Marie. Suivant la loi commune, l'homme ne pense, ne raisonne, en un mot ne sait rien, que postérieurement à sa naissance, et après avoir acquis un certain développement physique. Par un privilège particulier, Dieu peut lui accorder l'usage de sa raison, dès le sein de sa mère, et même dès le premier instant de sa conception. Adam et Eve, ayant été créés à l'état adulte, pensèrent et connurent aussitôt. Le

(1) Cf. Lépicier, *Tractatus de B. Virgine Maria*, Paris, Lethielleux. p. 199 ; cf. Suarez, *de Incarnatione*, Disp. IV, s. 1, n. 1. — (2) S. Augustin prétend que Moïse et saint Paul ont vu la *substance même* de Dieu, dès ici-bas (*P. L.* XXXIII, col. 610). Suarez attribue ce privilège à Marie (*o. c.*, Disp. 18, s. 4, n. 8) ; de même S. Thomas de Villeneuve, Denys le Chartreux, Terrien, etc ; cf. ce dernier, *o. c.*, t. II, p. 302. Cf. aussi S. Th., II. II, q. 175, a. 3 ad 2^m.

Christ, d'après l'enseignement de tous les théologiens, jouit également de l'usage de ses facultés intellectuelles dès le moment où son âme fut créée et unie au Verbe. Beaucoup soutiennent que saint Jean-Baptiste reçut un degré de science infuse, six mois après sa conception, lorsque Marie rendit visite à sa cousine Elisabeth. Saint Luc, qui nous raconte le fait, dit que lorsque Elisabeth entendit le salut de la Vierge, son enfant tressaillit dans son sein. L'on pourrait ne songer qu'à un phénomène physique, mais la pensée de l'Évangéliste paraît autre.

Ainsi ont cru, en général, les Pères et les Docteurs de l'Église : Saint Irénée, Tertullien, Origène, saint Ambroise, saint Léon le Grand (1), etc. Selon eux, le saint Précurseur aurait fait, à ce moment, acte d'intelligence, non sans doute en vertu d'une science acquise.

Il est naturel, après cela, d'attribuer à la Mère de Dieu une faveur analogue. Si l'Écriture et la Tradition primitive ne le disent pas, il est permis de le conclure par la raison, sinon d'une manière certaine, du moins très probable.

Cet usage anticipé aurait été accordé à la sainte Vierge dès le premier instant de sa conception, c'est-à-dire dès la création de son âme. Marie aurait été sanctifiée avec pleine conscience du mystère que Dieu opérait en elle. Sa volonté coopéra à la grâce qu'elle reçut. Ainsi en a-t-il été de Jésus. Cette doctrine est celle de Jacques le Moine, au XIe siècle, saint Bernardin de Sienne, Suarez (2), Salméron (3), saint François de Sales qui la déclare certaine (4), Vasquez (5) qui la proclame commune, le P. de la Colombière (6), saint Alphonse de Liguori. Nous donnerons plus loin, le témoignage de plusieurs d'entre eux.

(1) Voir les textes dans TERRIEN, *La mère de Dieu*, t. II, p. 14. (2) *O. c.*, Disp. IV, s. 7, n. 2. — (3) T. III, tract. 12. — (4) *Sermon 83*, édit. d'Annecy, 1897, t. IX, p. 384. — (5) *In III P.*, Disp. 119, c. 3. — (6) Début du 2e sermon pour le jour de la Conception.

A l'encontre, il faut citer trois noms de grande autorité, au moins les deux premiers : saint Thomas, Gerson (1) et Muratori (2). L'Ange de l'École a ces paroles : « Marie n'eut pas l'usage de sa raison pendant qu'elle était au sein de sa mère, parce que cela a été le privilège spécial du Christ (3). » Cajétan (4) a pensé que le docteur angélique n'a pas entendu nier l'usage anticipé de la raison en Marie, au moment de sa sanctification, mais seulement l'usage continu, pendant qu'elle était dans le sein de sa mère. Mais cette interprétation est bien discutable. Sans doute, saint Thomas ne vise pas spécialement la doctrine que nous exposons; mais son affirmation étant générale, d'après les règles il ne faut pas distinguer où l'auteur ne distingue pas; il paraît donc que l'Ange de l'École est contraire. Nulle part ailleurs il ne fait soupçonner qu'il est favorable.

Suarez ne se contente pas d'affirmer cet usage anticipé en Marie au moment de sa première sanctification, il prétend déterminer ce que la sainte Vierge a connu par le premier acte de sa raison. Il pense que ses premières connaissances ont porté principalement sur Dieu et le Christ, parce que celles-ci étaient utiles à sa sanctification, et que pour saint Jean-Baptiste, le premier degré de science infuse lui a révélé Jésus enfermé dans le sein de sa Mère. Il n'y a rien que de vraisemblable en cela.

L'usage anticipé de la raison n'aurait point été passager, c'est-à-dire, limité au moment de la première sanctification, comme un éclair dans la nuit, mais continu, pendant le temps que Marie a passé dans le sein maternel. Il n'a pas cessé à sa naissance, mais a été sé développant, grâce à une infusion toujours plus abondante de science surnaturelle (5).

(1) *Tract. de suscept. humanit. Christi verit.* T. I, p. 453. — (2) *De Superst. vitanda*, c. 23. — (3) III P., q. 27, a. 3. — (4) *In h. l.* — (5) Cajétan est contre cette continuité, bien qu'il admette la première partie de la thèse, *in* III P., q. xxvii, a. 3.

La science infuse que la sainte Vierge aurait reçue, dès le premier instant, est celle que les théologiens appellent infuse *per se*, c'est-à-dire indépendante de l'imagination et des autres facultés sensibles. Il ne pouvait en être autrement, puisque le corps de Marie fut, au commencement, incapable de servir d'organe aux images dont l'homme a naturellement besoin pour penser. Il fallait que son intelligence se suffît et agît à la manière des esprits angéliques. Une science infuse *per accidens*, c'est-à-dire surnaturelle dans son origine, mais non dans son exercice, ne se conçoit pas pendant les premiers mois de la vie de la sainte Vierge. Ainsi pensent Suarez (1), et d'autres.

Certains, cependant, rejettent la science infuse *per se*, pour n'admettre que la science infuse *per accidens*, par exemple, le P. Lépicier (2). Le motif est que la science infuse *per se* est propre aux anges et aux bienheureux. Si le Christ l'a possédée, c'est qu'il a été *compréhenseur* dès ici-bas, mais Marie ne l'a pas été. Les adversaires répondent, qu'il n'est rien moins que prouvé qu'il faille être ange ou bienheureux, pour être gratifié de cette science. Il est bien vrai qu'on ne l'accorde pas à Adam et Eve ; mais ils n'en avaient pas besoin, puisqu'ils ont été créés à un âge où l'imagination peut remplir ses fonctions naturelles. Ne trouve-t-on pas, chez certains saints, une participation à la science infuse *per se?* Ils nous disent, lorsqu'ils racontent leurs visions ou leurs extases, qu'ils se sentent impuissants à exprimer clairement ce qu'ils ont vu ou entendu. Ils ont beau multiplier les comparaisons et les images, il leur faut toujours avouer finalement que rien ne les satisfait. Saint Paul, ravi au troisième ciel, déclare avoir entendu des paroles mystérieuses, qu'il n'est pas possible à l'homme de redire (II Cor. XII, 4). Ces paroles indiquent que

(1) *O. c.*, Disp. XIX, s. 3, n. 3 ; Cf. Terrien, *l. c.* t. II, p. 36. — (2) *O. c.* p. 200.

les saints reçoivent, dès ici-bas, des connaissances surnaturelles, disproportionnées aux images des facultés sensibles. La science qui leur est infusée n'en dépend qu'imparfaitement et, par suite, mérite jusqu'à un certain point le nom de science infuse *per se*.

Cette science produisait en la sainte Vierge, une vie intense de contemplation et d'amour, que rien n'interrompait, ni diminuait, pas même le sommeil. Celui-ci se limite au corps et aux facultés sensibles, et n'atteint pas l'intelligence en elle-même. Si ses opérations sont suspendues ou atténuées, ce n'est qu'à cause de sa dépendance extrinsèque envers le corps. Lorsqu'on admet une science infuse *per se*, c'est-à-dire indépendante des puissances inférieures, il n'y a aucun motif d'affirmer une interruption dans son exercice. Suarez (1) prouve cette thèse, en alléguant que cela convenait à une Mère de Dieu qu'elle ne cessât jamais de connaître et d'aimer Dieu. Quelques saints n'ont-il pas joui, d'une certaine manière, d'une prérogative semblable? Saint François-Xavier, par exemple, répétait de cœur et de bouche, pendant son sommeil, d'ardentes invocations à la sainte Trinité. Les biographes de saint Alphonse Rodriguez disent que son sommeil était comme une prière ininterrompue. « Malgré tous mes efforts pour me distraire, déclare sainte Thérèse, mon oraison était si continuelle, que le sommeil même semblait ne point l'interrompre (2). » Si de pareilles faveurs ont été accordées à des saints, il est raisonnable de ne pas les refuser à la sainte Vierge. Qu'on ne dise pas que ces grâces sont *gratis datae*, c'est-à-dire sans utilité pour la sanctification de la personne qui les reçoit; elles sont vraiment *gratum facientes*. Nous prouverons cela un peu plus loin; il est temps d'établir notre thèse.

(1) *O. c.*, Disp. XIX, s. 3, n. 3; TERRIEN l'adopte également, *o. c.* t. II, ch. II, p. 34. — (2) *Vie écrite par elle-même*, ch. XX.

* * *

Puisque, comme nous l'avons reconnu, l'Écriture est muette sur la question, nous interrogerons de suite la Tradition. Celle-ci ne fournit pas non plus de témoignage explicite pendant les premiers siècles, mais certaines données peuvent être utiles, car elles sont suggestives.

Une tradition très ancienne, dont on peut suivre la trace jusqu'au IIe siècle, puisque le Protévangile de Jacques la consigne, veut que Marie ait été offerte au Temple dès l'âge de 3 ans.

Les premiers Pères qui ont parlé du mystère de la Présentation, sont unanimes à dire que la sainte Vierge s'offrit elle-même, dans la plénitude d'une vertu couronnée, qu'elle connaissait ce mystère par avance, et que, depuis longtemps, elle soupirait après lui. Georges de Nicomédie, au IXe siècle, s'écrie : « O l'âme pure et vraiment radieuse qui, dans un corps plein de sève, montre en elle des dons bien supérieurs à la raison humaine ; âme bienheureuse, en qui le défaut de l'âge et les faiblesses de l'enfance n'empêchèrent, ni la perfection de la vertu, ni l'union la plus étroite avec Dieu (1). » Ces paroles, et d'autres du même genre, sans prouver, témoignent toutefois d'une extraordinaire précocité en Marie, supposant une science infuse. Cette précocité n'a rien que de vraisemblable, puisqu'on en trouve d'analogues chez les saints. Il en est qui ont fait le vœu de virginité à cinq ans. La petite Nellie, Irlandaise, morte en 1908, en odeur de sainteté, à l'âge de 4 ans et demi, était déjà douée d'une piété angélique et possédée d'une véritable faim de l'Eucharistie.

Au XIe siècle, Jacques le Moine, peut-être évêque, fait ainsi parler Marie, à propos du mystère de la Visitation : « L'amour de Dieu a suivi la croissance de mon corps : il a grandi avec

(1) *P. G.* C., col. 1434.

moi : *née avec lui*, mon âme, ô Dieu, vous a sans relâche tissé des louanges (1). »

Si nous passons au XVe siècle, nous rencontrons saint Bernardin de Sienne, qui est aussi catégorique que possible : « A sa première sanctification, la Vierge fut illuminée dans son intelligence d'une clarté non pareille, que le Saint-Esprit répandit en elle... La bienheureuse Vierge, lorsqu'elle était encore au sein de sa mère, eut l'usage de son libre arbitre et de sa raison. Et, suivant plusieurs, elle fut alors dans un état de contemplation plus sublime que nulle créature ne le fut jamais dans la maturité de l'âge... Il n'est pas étonnant que la Mère de Dieu, longtemps avant l'âge fixé par la nature, ait reçu de Dieu cette abondance de lumière avec un si libre exercice de sa volonté, puisque tant d'autres saints, dès l'âge le plus tendre, nous offrent de si admirables exemples de vertu, de grâce et de lumière (2). » L'on ne doit pas voir, dans ces paroles, seulement une opinion personnelle, mais une doctrine communément reçue. Saint Bernardin distingue, en effet, expressément ce qui n'est que le sentiment de quelques-uns.

Nous pourrions citer aussi un passage de saint François de Sales (3) ; qu'il suffise de dire qu'il déclare notre doctrine certaine. Suarez, Salméron, Vasquez, qui la proclame commune, le P. de la Colombière, ne sont pas moins catégoriques. Enfin, voici comment s'exprime saint Alphonse de Liguori : « Ce n'est pas une opinion particulière, mais celle du monde entier que Marie, enfant, ayant reçu dans le sein de sainte Anne la grâce sanctifiante, reçut au même instant le parfait usage de la raison, avec une grande lumière correspondante à la grâce dont elle fut enrichie (4). »

(1) *P. G.*, CXXVII, col. 676. — (2) De *Concep. B. M.*, Sermo 4, n. 1, c. 3, t. IV, edit. Lugd. 1650, p. 86. — (3) Nous avons donné un peu plus haut les références. — (4) *Gloires de Marie*, II P., disc. sur la Nativ., p. 2.

Tous ces témoignages constituent une autorité extrinsèque respectable. Si elle ne fait pas certitude, elle assure du moins une très sérieuse probabilité. La preuve de raison montrera qu'une telle doctrine ne repose pas en l'air, mais se rattache à d'autres vérités théologiques par des liens intimes.

* * *

Un premier argument est celui qui sert à prouver l'existence d'un semblable privilège en Jésus : « La sanctification du Christ, dit saint Thomas, dut être souverainement parfaite puisqu'il a été sanctifié pour sanctifier les autres. C'est pourquoi il a reçu la grâce de la sainteté, avec un mouvement actuel et libre de sa volonté vers Dieu (1). » Pour bien comprendre ces paroles, il faut les joindre à celles que l'on trouve au même endroit, un peu auparavant, et qui fournissent le principe sur lequel s'appuie la doctrine du Docteur angélique : « Il y a une double sanctification : celle des adultes qui se fait suivant leur acte propre, et celle des enfants qui sont justifiés, non par leur acte personnel de foi, mais par la foi de leurs parents ou de l'Église. De ces deux modes de sanctification, le premier est d'autant plus parfait que l'acte l'emporte sur l'habitude, et ce qui est par soi, sur ce qui vient purement du dehors. » De ce raisonnement, les théologiens ont conclu que Jésus avait été sanctifié à la manière des actes, c'est-à-dire, consciemment. Et c'est pourquoi ils affirment que Jésus a eu l'usage de sa raison dès le premier instant de sa conception. C'est là une doctrine théologiquement certaine qu'il n'est pas permis de mettre en doute. Quand la question s'est posée pour Marie, beaucoup ont pensé que l'argument valait pour elle : la Mère et le Fils se ressemblent tellement, et sur tant

(1) III P., q. 34, n. 3.

de points, que la parité doit exister, relativement au mode de la première sanctification.

Nous avons montré ailleurs, que le premier degré de grâce reçu par Marie a été extraordinaire, qu'il a surpassé, d'après l'enseignement commun, celui de n'importe quel saint ou ange, parvenu au terme, que, suivant une pieuse opinion, il aurait même été supérieur à la grâce réunie de tous les élus du ciel. Une pareille sanctification ne peut être inconsciente, puisque une sanctification inconsciente est essentiellement imparfaite. Marie a donc contribué à la réception de la première grâce par un libre mouvement de son âme vers Dieu, lequel implique un acte de connaissance et de volonté.

Il n'importe pas de savoir si ce mouvement a servi de préparation à la grâce, comme dans l'adulte qui, à l'âge de raison, se tourne librement vers Dieu et reçoit, en retour, la première grâce sanctifiante, s'il est encore souillé du péché originel, ou si, au contraire, l'acte de Marie n'a été qu'une libre acceptation du don de Dieu. De l'une ou l'autre façon, l'intervention consciente de la Vierge dans sa première sanctification a aidé à la perfection de celle-ci.

Un autre argument est que notre première mère, Eve, a joui, dès le premier instant, de l'usage de sa raison, éclairée par une lumière infuse. Or Marie est la nouvelle Eve, bien plus parfaite que l'autre, ayant dû réparer le mal causé par celle-ci.

Comment n'aurait-elle pas reçu un privilège pareil? Faudrait-il dire que la nouvelle Eve a été moins bénie, moins « remplie de grâce » que l'ancienne?

D'autre part, la précocité religieuse de certains saints montre que Dieu n'est pas avare de science infuse, dès les premières années de la vie. Tel ou tel, encore sur les bras de sa mère, a révélé l'action de la grâce par des exemples de vertu manifestement au-dessus de son âge. Il n'est pas possible de refuser de semblables lumières à la Mère de Dieu; non

seulement il faut les lui accorder, mais lui en attribuer de plus grandes et de plus précoces.

* * *

Mais, faut-il conclure que l'usage de la raison a été permanent en Marie, depuis sa conception? Assez communément on l'affirme. Toutefois les partisans sont un peu moins nombreux; ils sont aussi moins affirmatifs. L'on ne prête pas un privilège pareil à Jean-Baptiste. Sans vouloir prétendre à la certitude, nous dirons que cette opinion n'est point dénuée de fondement, comme nous l'allons voir.

D'abord, Jésus a joui de cette prérogative. Non seulement il a coopéré à sa première sanctification, mais a vécu sans interruption, à partir de ce moment, dans une vie de contemplation et d'amour. Tel est l'enseignement commun des théologiens. La similitude, déjà tant de fois constatée entre le Sauveur et sa Mère, invite à reconnaître une prérogative semblable à Marie. Rien ne s'y oppose. Ni sa condition de pure créature ni l'état de la *voie*.

D'autre part, cette faveur est éminemment utile pour réaliser de rapides et grands progrès dans une âme. Si l'éminence de la première grâce reçue par la Vierge a demandé l'usage de la raison, il a été aussi nécessaire pour son développement, qui a été incontestablement merveilleux, comme il convenait à une Mère de Dieu.

La ressemblance qui existe entre la première Eve, innocente, et la nouvelle autorise la même conclusion. Ce n'est point seulement le temps d'un éclair que la compagne d'Adam a connu et aimé son Dieu, mais le don de la science infuse, une fois accordé, ne lui a plus été retiré, sinon après le péché. Marie aurait-elle été inférieure sur ce point?

La précocité de certains saints confirme ce sentiment. Elle

vaut pour la permanence de la raison aussi bien que pour un usage originel mais passager.

L'on avouera que ces diverses raisons ne sont pas sans valeur et constituent au moins une probabilité.

Que cette vie intérieure de Marie, indépendante des sens externes et internes, n'ait pas cessé au moment où la raison eût son exercice normal, tout porte à le croire, et c'est l'opinion des auteurs dont nous venons de parler. Il n'est pas vraisemblable que Dieu ait retiré à la sainte Vierge le privilège qu'il lui avait accordé. Les dons de Dieu sont sans repentance dit saint Paul (Rom., XI, 29).

Cette vie continue de contemplation avait autant sa raison d'être à l'âge adulte qu'auparavant. A sept ans, les progrès de Marie ne devaient pas se ralentir, mais s'accélérer, puisqu'elle approchait du grand jour de l'Incarnation.

Ce n'est pas à dire que la Vierge vécut dans une extase perpétuelle, dans une suspension permanente de la vie extérieure. Les phénomènes corporels du ravissement ne sont point des conditions de l'union parfaite avec Dieu. Ils sont seulement une étape dans l'ascension vers le Créateur. Le mariage spirituel, ou l'union transformante, est le dernier degré de la vie mystique ; or cet état comporte de moins en moins l'extase. Marie aura dû vivre, dès le principe, dans l'union transformante.

(*à suivre*)

R. D. GIRERD.
Supérieur des Missionnaires du S. C.

Consultation

Sur l'usage liturgique de l'électricité.

Notre église est devenue fort pauvre ; d'autre part nous tenons beaucoup à la splendeur du culte. Pouvons-nous remplacer par des bougies électriques les cierges qui brûlent à

côté du trône où est exposé le T. S. Sacrement ; supposé, bien entendu, que six cierges soient allumés aux grands chandeliers?

Pouvons-nous continuer à remplacer la lampe du sanctuaire par une ampoule électrique?

R. On pourrait faire valoir en faveur de l'emploi de l'électricité de multiples raisons : grande propreté, grande commodité, parfois sérieuse économie, ce qui, par ce temps de vie chère, n'est pas à dédaigner. Cependant la seule question à examiner est celle-ci : oui ou non, l'usage liturgique de la lumière électrique est-il encore permis? A cette question nous croyons devoir répondre : Non.

Il est certain que l'Église, guidée par un sage conservatisme, et soucieuse de préserver la signification mystique attachée par la tradition à l'emploi de la lumière dans la liturgie, s'est toujours montrée hostile à l'usage de l'électricité. Déjà en 1895 la S. Congrégation des rites rendait un décret dans lequel, à la question : « Utrum lux electrica adhiberi possit in ecclesiis, » elle répondait : « Ad cultum, negative ; ad depellendas tenebras ecclesiasque splendidius illuminandas, affirmative ; caute tamen, ne modus speciem praeseferat theatralem (1). »

Il semble que ce décret n'a pas toujours été bien compris ; notamment les mots *ad ecclesias splendidius illuminandas* ont été parfois interprétés assez largement. Aussi, à plusieurs reprises la congrégation a cru devoir rappeler et préciser sa défense. Qu'il nous suffise de mentionner son décret du 24 juin 1914 de *lucis electricae usu in ecclesiis* (2). Elle y insiste vivement sur l'observation des lois portées en cette matière : « S. R. C. hanc nacta occasionem, cum inpotuerit non nullis in locis tales abusus invaluisse, ut circa aediculas Sanctorum in pariete super altare positas, et vel in ipsis

(1) Decretum 3859, 1 iun. 1895. — (2) *A. A. S.*, VI (1914), 352, 6 iul.

altaris gradibus ubi candelabra collocantur, parvae lampades electricae variis distinctae coloribus disponantur — quod profecto minus convenit gravitati et dignitati sacrae Liturgiae propriae et decori Domus Dei — facto verbo cum Sanctissimo, etiam atque etiam Rmos Ordinarios in Domino hortatur ut pro sua religione invigilent ne S. C. decreta posthabeantur, et ecclesiarum rectores doceant quae in casu, iuxta decreta, permissa, quaeque vetita sunt. »

Puis elle prend la peine de donner le résumé des décrets portés jusque là en cette matière : « Summa autem Decretorum haec est : Lux electrica vetita est, non solum una cum candelis ex cera super altaribus (4097), sed etiam loco candelarum vel lampadum, quae coram Ssmo Sacramento vel Reliquiis Sanctorum praescriptae sunt. Pro aliis ecclesiae locis et ceteris casibus, illuminatio electrica, ad prudens Ordinarii iudicium, permittitur, dummodo in omnibus servetur gravitas, quam sanctitas loci et dignitas S. Liturgiae postulant (3859, 4206 et 4210 ad 1). Nec licet tempore expositionis privatae vel publicae interiorem partem ciborii cum lampadibus electricis in ipsa parte interiore illuminare, ut Ssma Eucharistia melius a fidelibus conspici possit (4275). »

Or, il est évident que les pratiques dont parle notre correspondant ne peuvent pas s'accorder avec ces prohibitions. D'abord les cierges qui brûlent à côté du trône où est exposé le Saint Sacrement appartiennent au luminaire strictement liturgique; en effet, suivant une disposition de Benoît XIV, que la Congrégation rappelle dans son décret 3480 (1), autour du Saint Sacrement exposé il faut *au moins* douze cierges allumés. En général le nombre douze ne sera atteint qu'en comptant les cierges du trône. D'ailleurs, en supposant même qu'il y ait douze autres cierges allumés, l'usage de l'électricité dans le cas présent n'en serait pas moins prohibé,

(1) Decr. Aturen. et Aquen. — 8 febr. 1879.

puisque, d'une façon générale, le décret du 16 mai 1902 (4097) défend l'emploi de la lumière électrique sur l'autel même *ad maiorem splendorem obtinendum*.

La réponse négative s'impose avec encore plus d'évidence quand il s'agit de la lampe du sanctuaire. Sanctionnant les prescriptions antérieures, le canon 1271 du code ordonne que cette lampe soit entretenue « oleo olivarum vel cera apum; ubi vero oleum olivarum haberi nequeat, Ordinarii loci prudentiae permittitur ut aliis oleis commutetur, quantum fieri potest, vegetabilibus. » D'après ces paroles, les huiles minérales, telle que le pétrole, ne sont pas absolument défendues, et l'Évêque peut, pour de bonnes raisons, les permettre; mais il n'en va pas de même de l'électricité, celle-ci ne pourrait être permise qu'en vertu d'un indult spécial du Saint-Siège. Or un tel indult *général* n'existe certainement plus. Pour s'en convaincre, il suffit de relire le rescrit du 22 février 1916 (1) par lequel cette faculté était accordée aux Ordinaires : « inspectis circumstantiis enuntiatis *iisque perdurantibus*, remittendum prudentiae Ordinariorum, ut lampas... nutriatur... et *ultimo loco* etiam luce electrica adhibita. » Les mots employés dans cette concession et la restriction ajoutée à l'usage de l'électricité montrent suffisamment qu'il n'est plus permis, dans nos régions, de bénéficier de cette tolérance.

Jos. Pauwels, s. I.

Actes du Saint-Siège

S. CONGRÉGATION DES RELIGIEUX

Allocations militaires des religieux anciens combattants. (Réponses de la S. C. des Relig. 16 mars 1922. — (*A. A. S.*, XIV (1922), p. 196.)

(1) *A. A. S.*, VIII (1916), 72, 4 mart. 1916.

Sacrae Congregationi Religiosorum Sodalium negotiis praepositae, sequentia dubia pro opportuna solutione subiecta fuere :

I. Utrum religiosi sollemniter professi ad tenorem iuris communis quidquam pecuniarum, quae illis occasione servitii militaris durante bello praestiti obvenerunt, vel obvenient, iure sibi retinere valeant, vel potius eas omnes suo Ordini refundere teneantur.

II. Utrum religiosi sollemniter quidem professi, sed ex indulto Apostolico post professionem nihilominus capaces adquirendi, quidquam pecuniarum, de quibus in primo dubio, suas facere valeant absque assensu et licentia expressa sui Superioris maioris.

III. Utrum religiosi simpliciter professi, sive in perpetuum sive ad tempus, quorum constitutiones excludunt post professionem omnem ulteriorem acquisitionem bonorum temporalium, teneantur dictas pecunias omnes suae Religioni tradere.

IV. Utrum religiosi quomodocumque simpliciter professi in perpetuum vel ad tempus, sive in Ordine sive in Congregatione, quorum constitutiones non obstant, de pecuniis *titulo stipendii* (*la solde*) acceptis quidquam suum facere valeant, vel potius quidquid post eorum dimissionem ex exercitu superfuerit respectivae Religioni tradere teneantur.

V. Utrum pensio vitalitia data ob mutilationem vel debilitationem in bello perpessam religiosis simpliciter professis, vel iis de quibus in can. 673 § 1, aut demum iis quorum vota vel promissa suspensa manebant, pertineat ad respectivam Religionem aut Societatem.

VI. Utrum emolumenta pecuniaria, ob decus militare (*la médaille militaire, la croix de la légion d'honneur*) in bello reportatum obvenientia, pertineant ad ex-milites aut potius ad Religionem.

VII. Utrum retributio singulis militibus in actu eorum dimissionis tributa tamquam sollemne publicae gratitudinis signum (*la prime de la démobilisation*) pertineat ad Religionem.

VIII. Utrum qui de pecuniis occasione belli perceptis contra superiores resolutiones iam disposuerint etiam in favorem tertii, teneantur ad restitutionem.

Porro Eminentissimi Patres in plenario coetu ad Vaticanum habito die 24 februarii 1922, re mature perpensa, ad proposita dubia respondendum censuerunt :

Ad I. *Negative* ad 1am partem; *affirmative*, ad 2am.

Ad II. *Negative.*

Ad III. *Affirmative*, quoad religiosos qui tempore servitii militaris votis ligati erant; *negative*, quoad ceteros.

Ad IV. Si agatur de iis qui tempore servitii militaris votis adstricti erant : *negative* ad 1am partem, *affirmative* ad 2am; si vero de iis quorum vota cessarunt, *affirmative* ad 1am partem; quoad alteram vero : aequam compensationem suae Religioni tradant.

V. Quoad religiosos tempore servitii militaris votis obstrictos : pertinet ad Religionem; quoad ceteros : pertinet ad personam, quae tamen tenetur eam suo Instituto tradere quamdiu in eo permaneat

Ad VI. *Negative* ad 1am partem; *affirmative* ad 2am, nisi de iis agatur qui votis non erant obstricti tempore belli.

Ad VII. *Affirmative*; nisi tempore belli votis ligati minime fuerint.

Ad VIII. *Affirmative*; nisi religiosus ex permissione Superioris, rationabiliter praesumpta, egerit.

Facta autem de praemissis relatione Ssmo D. N. Pio Div. Prov. Pp. XI ab infrascripto P. Secretario S. Congregationis, in audientia habita die 25 februarii 1922, Sanctitas Sua resolutionem EE. Patrum approbare et confirmare dignata est.

Datum Romae, ex Secretaria S. Congregationis de Religiosis, die 16 martii 1922.

Notes de Droit canonique

I. Allocations militaires des religieux-anciens combattants.

Pendant la guerre et surtout après la démobilisation, beaucoup de Supérieurs et de religieux ont dû examiner avec soin les doutes que soulevait la propriété des rétributions touchées

par les aumôniers et les soldats. Le vœu de pauvreté, l'équité et même la justice étaient en jeu. Dans le document de la S. C. que nous venons de publier (p. 366) on verra le soin apporté à la rédaction des questions et les distinctions soigneusement faites entre les différents droits et obligations des intéressés. Cependant bien des cas ne sont pas résolus explicitement; seuls les principes sont suffisamment établis.

I. *Les religieux-soldats.*

Les réponses ne parlent que des religieux qui ont servi *pendant la guerre*. Au point de vue spécial traité ici, ils sont divisés en deux classes : ceux qui avaient gardé leurs vœux et ceux qui, sans cesser d'être membres de l'Institut, étaient relevés de ces obligations. Car un grand nombre de religieux-soldats avaient été admis légitimement à la profession solennelle ou à la profession simple perpétuelle. Le décret *Inter reliquas* (1) permettait aux *Réguliers* de prononcer les vœux simples perpétuels avant l'exemption définitive du service militaire *ordinaire* et rien n'empêchait les religieux définitivement libérés du même service, d'émettre la profession solennelle ou la profession simple perpétuelle. Beaucoup d'autres religieux, au contraire, achevèrent ou commencèrent leur service régulier pendant la guerre. Quand ils appartenaient à des congrégations, leurs vœux, suspendus par le fait même de l'incorporation, ne purent être renouvelés avant le licenciement des armées. — Deux situations méritent cependant un examen spécial. Certains religieux furent incorporés qui avaient prononcé légitimement des vœux pour trois ou cinq ans, parce que exempts du service. Ces vœux ne furent pas suspendus, mais ils ne purent être renouvelés avant l'achèvement de la campagne ou avant l'exemption définitive

(1) *S. C. des Religieux*, 1 janv. 1911. *A. A. S.*, III (1911), p. 37. — Déclar. 1 févr. 1912, *A. A. S.*, IV (1912), p. 246. — Cf. VERMEERSCH, s. I., *Periodica*, V, p. 282. VI, p. 199.

pour incapacité de service (1). — D'autre part, des jeunes gens, incorporés pendant leur noviciat, furent définitivement libérés pour cause d'infirmité et, après ou pendant leur convalescence, reçus, pendant la guerre, dans leur Ordre ou leur Congrégation.

II. *Les allocations militaires.*

Dans le document analysé, on distingue quatre espèces d'allocations : *la solde*, *la pension d'invalidité*, *les primes* ou récompenses pour hauts-faits de guerre, *la prime de démobilisation*. Quelques précisions feront mieux comprendre les applications très variées des réponses IV à VII.

En Belgique, la prime ou indemnité de démobilisation comprend les allocations suivantes : 1° une somme de 100 fr., plus 25 fr. par année de service; 2° une indemnité d'habillement, 200 fr.; 3° un pécule, contenant des indemnités différentes pour les jours de tranchée et les journées de simple présence à l'armée; 4° un mois de congé avec solde; 5° un treizième mois de solde pour 1918. — La question est obvie : toutes ces allocations sont-elles comprises sous le titre de *prime de démobilisation* (VII) ou bien certaines d'entre elles, la 4e et la 5e, et peut-être la 3e, sont-elles une partie de *la solde* (IV)?

(1) C'est ainsi, du moins, qu'un grand nombre, peut-être l'unanimité des Supérieurs, ont interprété la déclaration du 1 février 1912. — D'après cette déclaration, les vœux temporaires prononcés avant la mise en vigueur du décret *Inter reliquas* n'étaient pas suspendus par l'incorporation (ad II), mais ils ne pouvaient pas être renouvelés pendant le service militaire. — D'autre part, la S. Congrégation ne déclarait nulles (ad III) que les professions *perpétuelles* (solennelles ou simples) faites par ceux qui, de bonne foi, se croyaient exemptés du service. — Les religieux qui, légalement exempts ou définitivement exemptés du service militaire *ordinaire*, avaient prononcé des vœux temporaires ne rentrent dans aucune des deux catégories mentionnées par ces deux réponses. Mais 1° la réponse ad III ne les touche pas et laisse subsister leurs vœux; 2° par analogie avec la réponse ad II, il faut dire que leurs vœux temporaires n'étaient pas suspendus, puisque l'exemption du service militaire ordinaire les soustrayait à l'application du décret.

La « *dotation du combattant* » établie par la loi belge du 25 août 1920, ou indemnité payable en six annuités, se monte à 50 fr. par mois d'arrière et 75 fr. par mois de front. — Les religieux dont les vœux ont persisté pendant une partie du service, auront à faire un petit calcul pour fixer leurs propres droits et ceux de l'Institut. — Les invalides ont touché à des dates différentes, d'après leur présence à l'armée ou leur renvoi en famille, un *congé avec solde*, et, à partir du 1er décembre 1919, la pension d'invalidité. — Les anciens soldats belges de la grande guerre recevront également une *rente des chevrons de front*, payable à partir de 50 ou 55 ans. — On pourrait allonger cette liste et les distinctions qui s'imposent.

Les allocations attribuées aux anciens combattants français et italiens se groupent plus facilement sous les rubriques énumérées dans les réponses de la S. C. Jusqu'à présent, rien ne répond dans la législation française à la *dotation du combattant* belge et à la *rente des chevrons de front*. — En Italie, elles sont représentées par une « *Polizza d'assicurazione.* »

III. *Les décisions de la S.C.*

On peut les résumer comme suit :

1. Tout ce qu'ont reçu à l'occasion du service militaire les religieux-soldats *liés par des vœux*, est acquis de plein droit à l'Institut capable d'acquérir.

2. Les religieux *dont les vœux étaient suspendus*, possèdent personnellement tout ce qui leur a été ou leur sera octroyé pour leur service militaire. Cependant ils doivent donner à leur Institut une juste compensation, prise sur le montant de leur solde, et lui remettre tout le montant de leur pension d'invalidité, aussi longtemps qu'ils resteront en religion.

3. Les religieux qui auraient disposé de cet argent, même en faveur de tiers, contrairement aux prescriptions ci-dessus, sont tenus à restitution, sauf remise accordée par le Supérieur légitime.

IV. *Interprétation des réponses données.*

1. La S. C. applique évidemment aux profès-soldats le principe connu : « *Quidquid monachus acquirit, acquirit monasterio.* » Cette formule n'a de valeur absolue que pour les profès de vœux solennels. Encore faut-il faire exception pour certains biens, dont ces profès peuvent, en Belgique et en Hollande, acquérir la propriété et régler la disposition, sous la dépendance des Supérieurs (1). — D'après le Code, les profès de vœux simples gardent, sauf disposition contraire des Constitutions, la propriété de leurs biens et la capacité d'en acquérir de nouveaux. Mais le principe cité plus haut s'applique à eux dans une large mesure : « Quidquid autem industria sua vel intuitu religionis acquirit [professus a votis simplicibus], religioni acquirit » (c. 580, § 2).

2. On se demandait, il est vrai, si la solde et les autres allocations militaires peuvent être considérées comme un « fructus industriae religiosi ». Le service militaire, loin d'être une forme de l'activité religieuse « industria religiosi », lui est formellement interdit par l'Église, qui ne cède ici qu'à la violence de lois, objet de ses protestations répétées! L'objection ne vaut évidemment pas contre le ministère de l'aumônerie ou le service des brancardiers.

Dans le service militaire ordinaire, on pourrait distinguer deux éléments : d'une part, les travaux et exercices, de l'autre, les *actes* directement opposés à la loi ecclésiastique et par lesquels le clerc devient irrégulier. — Si l'Église n'admet pas que ses clercs soient astreints aux exercices militaires, s'est qu'ils préparent à des actes en contradiction avec leur mission et apportent un grave obstacle à leur formation religieuse. En eux-mêmes, les exercices militaires n'ont rien qui contredise le caractère clérical ou religieux et rien n'empêche

(1) *Indult. S. Paenit.*, 1 déc. 1820. — *Declar. S. C. de negotiis Eccl. extraord.*, 31 iul. 1878. Cf. Vermeersch, *De religiosis*, I², n. 243. II⁴, p. (86).

la solde, donnée en compensation de ce service, d'être, pour le religieux comme pour le laïc, un « fructus industriae. » — Il est moins difficile encore de considérer comme « fructus industriae » les allocations données pour la prolongation du service et la pension payée pour blessures et infirmité. La prime de démobilisation, destinée à défrayer le soldat au moment où il rentre dans la vie civile, apparaît comme un accessoire de la solde. C'est une compensation équitable des gains dont il s'est privé et des dommages qu'il a dû subir.

Dira-t-on que la solde est donnée par l'État au religieux à titre *purement personnel* et non pour sa congrégation? La réponse n'est pas malaisée. L'État ignore le caractère religieux du soldat ou, tout au moins, ne se préoccupe en aucune manière des obligations qu'il a contractées par ses vœux. Il ne peut pas plus lui interdire d'acquérir pour son Institut qu'il ne peut lui défendre de consacrer sa solde et ses allocations à payer ses dettes, à soutenir des parents pauvres, etc.

Nous en disons autant de toutes les allocations attribuées à raison même du service, accordées comme le salaire, la rémunération ou la compensation légitime des travaux assumés, des dangers courus, des occasions de gain perdues, des dommages subis. Aussi n'attribuons-nous pas le caractère d'une *donation strictement personnelle* à la pension d'invalidité.

3. Il est plus difficile de refuser ce caractère juridique aux *primes* pour hauts-faits de guerre (Rentes des ordres de Chevalerie; supplément de solde pour la Légion d'honneur, l'Ordre de Léopold, la Médaille d'or, etc.). — *Goyeneche*(1) déclare qu'elles sont des *libéralités* de caractère strictement *personnel*. En effet, l'acte récompensé est parfois autant la

(1) *Commentarium pro religiosis*, I (1920), p. 342.

conséquence presque nécessaire des circonstances que le fait libre d'un homme particulièrement courageux. Voilà qui suffit à exclure « fructus industriae. » De plus, ces primes n'ayant été promises d'aucune manière, ne sont pas le paiement d'une dette, mais une pure libéralité.

On pourrait, d'abord, faire une distinction qui paraîtra subtile, sans cesser d'être fondée. La médaille, l'Ordre conférés sont, à n'en pas douter, des récompenses très personnelles, qui n'étaient pas promises et dues à des actions déterminées. La loi qui attribue une prime aux soldats décorés procède de la libéralité du législateur, bien que l'équité la motive en partie. Mais en vertu de cette loi, tout soldat décoré possède un titre juridique à la prime, dont le paiement n'est plus, *à son égard*, une libéralité.

Dans une certaine mesure, on peut aussi considérer la promotion, les décorations, comme la récompense d'un plus grand dévouement consacré à la cause commune, pour laquelle tous ou la plupart devaient déjà faire de grands, parfois d'héroïques efforts. Elles seraient un « fructus specialis industriae. » Dès lors, la S. C. pouvait décider que même les religieux de vœux simples devaient à leur Institut les primes touchées à ce titre. Une comparaison éclairera peut-être cette solution. Supposons qu'un religieux dépasse dans l'exercice du saint ministère la mesure de travail et de dévouement qu'on doit légitimement attendre de tout bon prêtre. Si l'Évêque ou le curé, mûs par ce motif, lui donnent une aumône plus abondante, qui songerait, sauf mention expresse du donateur, à attribuer au religieux, en propriété personnelle, le surplus des émoluments donnés habituellement pour ce genre de ministère?

4. Les religieux *dont les vœux étaient suspendus*, ont évidemment acquis à titre personnel, la solde, les différentes primes et, le cas échéant, la pension viagère.

La S. C. leur impose cependant une double obligation. La

première est de prélever sur le montant de leur solde une somme qu'ils donneront à l'Institut en guise de « compensation équitable » (Ad IV).

De quelle compensation s'agit-il ? Il semble bien que la S. C. ait en vue les charges que l'Institut s'est imposées ou s'imposera encore pour leur formation et leur entretien. Si donc ces religieux avaient déjà payé à leur Institut une pension suffisante et continuaient à le faire, l'obligation serait nulle, parce que sans objet. Les termes de la réponse montrent bien qu'elle ne détermine pas l'obligation du vœu de pauvreté, mais celle de la justice ou plutôt de l'équité.

5. Tous ces religieux doivent en outre, aussi longtemps qu'ils feront partie de l'Institut, remettre à leurs Supérieurs la pension d'invalidité (ad V). Cette réponse mérite un examen spécial.

La pension d'invalidité constitue une *rente*, un revenu ; elle est payée pour récompenser, on pourrait presque dire rémunérer ou compenser des infirmités reçues au cours de travaux accomplis tout entiers par le religieux, en un temps où il n'avait pas de vœux. — Or, d'une part, le profès de vœux simples peut *acquérir* de nouveaux revenus et le Code lui permet formellement (c. 569, § 2) d'en fixer *librement* la destination, de l'autre, on ne peut dire de ces revenus qu'ils sont fructus *industriae professi*, puisqu'il n'était pas profès quand il a posé les actes pour lesquels il les touche. — Si un généreux donateur créait une rente en faveur d'un religieux qui lui a rendu de grands services avant d'entrer en religion, personne ne songerait à dire que l'Institut acquiert un droit quelconque à ces revenus.

Mais alors, la S. C. déroge-t-elle au droit en vigueur par un document qui se présente plutôt comme une interprétation de ce droit ? Cette explication ne laissera pas que d'étonner, mais nous paraît seule adéquate. En agissant ainsi, la S. C. reste dans son rôle et elle ne dépasse pas son pouvoir, moyen-

nant l'approbation du Souverain-Pontife ; celui-ci a d'ailleurs confirmé les décisions prises.

Si l'on admet cette solution, on expliquera sans trop de difficulté pourquoi l'on impose au religieux l'abandon à l'Institut de sa pension d'invalidité. Puisqu'il avait déjà prononcé des vœux et, en tout cas, dès qu'il a été admis à renouveler sa profession temporaire, le religieux ne peut plus être renvoyé pour cause d'infirmité. Dans bien des cas, son état exigera des soins spéciaux, le rendra peut-être moins apte aux ministères de l'Institut, hâtera ou compliquera les infirmités de la vieillesse. Il est donc au moins équitable que l'Institut jouisse d'une pension donnée précisément pour subvenir à ce genre de nécessité. — Nous avouons cependant que ce motif ne suffit pas à expliquer entièrement la réponse de la S. C. Dans l'attribution des pensions d'invalidité, le législateur a surtout considéré les incapacités de travail. Or, bien des mutilations qui seraient une véritable gêne pour le travailleur manuel n'apporteront pas le moindre obstacle à l'activité propre du religieux. Beaucoup d'entre elles ne créeront aucune infirmité proprement dite. On voit dès lors que la S. C. en imposant à *tous* les religieux d'abandonner *intégralement* à l'Institut la pension d'invalidité s'est inspirée également d'un autre principe. — Plusieurs trouveront sans doute qu'elle a envisagé le cas de loin le plus fréquent et pouvait ne pas tenir compte des autres.

L'obligation imposée par la réponse au doute V est stricte et sa formule « *tenetur* eam... tradere » plus pressante qu'au n° IV « aequam compensationem tradant. »

Quelle faute commettrait le religieux qui disposerait, sans l'assentiment des Supérieurs, d'une partie de cette pension ? Il pécherait certainement contre le vœu de pauvreté, en disposant, d'une manière indépendante, d'un bien matériel. Manquerait-il à son vœu d'obéissance en violant cette prescription formelle de la S. C. des religieux? Nous ne le pen-

sons pas. Cette prescription, ayant pour but de déterminer l'usage des biens, le vœu de pauvreté est seul en cause. Si la communauté doit supporter quelque dommage par suite des soins spéciaux réclamés par l'état de santé de ce religieux, la charité est également violée. Mais il n'y a pas de faute contre la justice; car la pension est le bien propre du religieux et l'Institut ne peut pas en réclamer la jouissance en vertu d'un droit strict, à moins que le religieux ne se soit engagé par une convention quelconque à livrer cette pension à ses Supérieurs.

6. La restitution dont parle la réponse ad VIII doit s'entendre des cas où le religieux a disposé de sommes d'argent *acquises à l'Institut*. Seuls donc les religieux qui avaient des vœux pendant le service de guerre peuvent être astreints à cette obligation.

Hâtons-nous de dire que ce devoir de restitution sera souvent nul ou sans importance, parce que les dépenses ont été faites avec l'assentiment tacite ou légitimement présumé des Supérieurs. Bien des religieux n'eurent guère trop de leur solde et des allocations supplémentaires pour vivre convenablement. D'après les Constitutions de beaucoup d'entre eux, la pauvreté exigeait seulement qu'ils agissent comme des gens de leur condition; et cela justifiait certaines dépenses, certaines aumônes. Ajoutons toutes les dépenses ou aumônes faites avec une entière bonne foi et l'impossibilité pour un grand nombre de restituer le bien, peut-être injustement dépensé. Le champ ouvert à l'indulgence des Supérieurs pour effacer le passé ne sera probablement pas très étendu et leur bonté n'hésitera pas à s'y exercer.

V. *Cas particuliers.*

1er Cas. Un religieux a commencé le service avant la fin de ses *vœux temporaires*, sans que l'incorporation les ait suspendus.

Il doit livrer à l'Institut (restituer, sauf remise) le montant

de la solde et des diverses allocations perçues aussi longtemps qu'a duré sa profession. Sa *pension d'invalidité* doit être remise aux Supérieurs, aussi longtemps qu'il restera dans sa Congrégation ou sa société religieuse. Que dire des *primes pour décorations?* Celles qu'il a touchées pendant le temps où il n'avait pas de vœux lui restent acquises ; elles étaient d'ailleurs un accessoire de la solde. Il devient également acquéreur de celles qu'il reçoit, sous forme de rente, après la rénovation de ses vœux. C'est conforme à la réponse ad VI et résulte de la nature même de ces primes ou rentes, car elles sont le fruit des travaux accomplis quand le religieux n'avait pas de vœux. Sans doute, il est lié par des vœux au moment où il acquiert ces rentes, c'est-à-dire quand il les touche. Mais les vœux simples ne le rendent pas incapable d'acquérir et l'Institut n'a droit qu'aux bénéfices des travaux et ministères de ses *profès*.

Mais s'il a maintenant des vœux solennels? Le cas est, pensons-nous, à peu près exclus. Les *Réguliers* entrés à l'armée depuis août 1914 jusqu'à la Pentecôte 1918 avaient tous des vœux simples *perpétuels;* ceux qui y sont entrés depuis lors étaient relevés de leurs vœux par le seul fait de l'incorporation.

A qui revient, dans ce premier cas, la *prime de démobilisation?* Nous avons vu qu'en *Belgique* elle comprenait des primes, un pécule, et un supplément de solde (1 mois de congé avec solde ; 13e mois de 1918, avec solde). Les deux suppléments de solde reviennent au religieux, à moins qu'il n'ait déjà eu décembre 1918 renouvelé ses vœux, cas fort peu probable.

Il nous semble qu'il faut également attribuer à ce religieux les primes et le pécule. A première vue, la réponse ad VII paraît dire le contraire : la prime de démobilisation appartient à la Religion « nisi tempore belli votis ligati *minime* fuerint. » Le religieux, dont la situation nous occupe, a gardé ses vœux quelque temps. Nous croyons cependant qu'il faut

interpréter *minime* par *non* et non par *nullo tempore*, ou, du moins, appliquer ce « *minime* ligati » au moment de la démobilisation. On ne voit aucun motif de donner toute la prime de démobilisation à un religieux dont les vœux cessèrent le jour même de l'incorporation et de l'attribuer tout entière à l'Institut parce que le sujet a gardé ses vœux pendant un mois, trois mois, ou un peu plus dans cette guerre de quatre ans et demi; d'autant plus qu'au moment de la démobilisation le religieux n'était pas lié par son vœu de pauvreté.

Autre chose est de décider si l'équité et la charité n'obligent pas le religieux à disposer de cette prime en faveur de l'Institut, à condition qu'elle ne constitue pas une part notable de son capital.

2e Cas. Un religieux a débuté au service militaire comme *novice*. Définitivement réformé pendant la campagne, il s'est assez rétabli pour reprendre son noviciat et être admis aux vœux avant la fin de la guerre. Quels sont ses droits et obligations par rapport aux allocations militaires?

Tout ce qu'il a perçu *avant* sa profession, lui appartient pleinement. Après ses vœux, il a reçu, en Belgique, du 1er mai 1919 au 30 novembre 1919 un congé avec *solde*; il touchera une *rente* pour ordres de chevalerie, s'il en a, ce qui est probable, et la *pension d'invalidité*.

Aussi longtemps qu'il restera dans l'Institut, il devra lui verser sa pension d'invalidité (resp. ad V); le congé avec solde lui est acquis, comme rétribution d'un travail accompli en dehors de l'Institut, et fait partie de son capital. La rente pour ordres de chevalerie est un revenu dont il doit déterminer librement la disposition, une fois pour toutes.

VI. *Nature des biens acquis aux religieux.*

Puisque le Code interdit aux profès de vœux simples l'aliénation de leur *capital* par actes entre vifs (c. 583) et leur

prescrit (cc. 569, § 2 ; 580, § 3) de fixer, avant la profession, ou à l'occasion de nouvelles acquisitions, l'usage de leurs revenus, il n'est pas inutile d'indiquer brièvement la part d'allocations qui ont pour le religieux le caractère d'un capital ou de revenus.

Le principe sera évidemment le suivant : toute somme donnée *globalement*, ou bien *une fois pour toutes*, est un capital ; celles qui seront versées à intervalles réguliers pendant un temps déterminé ou indéterminé sont des revenus. Applications : les économies réalisées au moment de la démobilisation sur la solde et les diverses primes constituent une part ou tout le capital du religieux. La prime de démobilisation, bien que livrée en cinq ou six versements, n'est pas une rente. Dès l'abord, son montant a été déterminé et on pouvait presque toujours en exiger le versement complet et immédiat. Les rentes pour ordres de chevalerie et la pension d'invalidité sont des rèvenus proprement dits.

VII. Nous ne nous flattons pas d'avoir résolu toutes les difficultés et nous avons renoncé à être complets sur une matière dont les anciens militaires eux-mêmes ne connaissent pas tous les arcanes. Du moins pouvons-nous espérer que les principes expliqués et les exemples proposés aideront les religieux-anciens combattants et leurs Supérieurs à trouver la solution de leurs doutes particuliers. J. CREUSEN, S. I.

II. **Le confesseur occasionnel des religieuses** (c. 522).

L'interprétation du c. 522 a donné lieu à d'innombrables commentaires (1). Rien d'étonnant ! Il s'agit d'une loi qui, soumise à révision jusque dans les derniers temps (2), cherche à concilier des intérêts dont la sauvegarde peut facilement prêter à des abus regrettables. Dès lors, une certaine

(1) Cf. S. GOYENECHE, *De vi canonis 522*, dans *Commentarium pro religiosis*, II (1921), p. 13, ss. et surtout p. 335, ss. où l'on trouvera une liste très longue, et déjà incomplète, des études publiées sur cette question. — (2) *S. C. des Religieux*, Décret *Cum de Sacramentalibus*, 3 février 1913.

complexité dans le texte devenait presque nécessaire. Elle suffit à expliquer le désaccord partiel des meilleurs commentateurs et la subtilité des différentes exégèses. Sur les points qui divisent réellement les Canonistes, il ne semble pas qu'on ait apporté un argument décisif. Aussi le moment ne nous paraît-il pas venu de reprendre cette question.

Il importe cependant de signaler de ci de là une certaine tendance, consciente ou non, à ramener la discipline actuelle de la sainte Église en cette matière à une pratique plus sévère, abandonnée, croyons-nous, à dessein et pour d'excellents motifs. Dans la Revue diocésaine de Padoue (1), M. CERATO, s'efforce de démontrer que le c. 522 ne permet pas aux religieuses de se confesser *dans leur couvent* à un confesseur dépourvu de juridiction spéciale. M. le chanoine THÉVENOT, citant le même canon, traduit : « une religieuse, qui se trouve au dehors, peut pour la paix de sa conscience (2) »... etc. Cette traduction, qui n'est d'ailleurs pas donnée comme littérale, car le texte n'est pas mis entre guillemets, se présente sans références et sans commentaire. C'est dommage !

Discuter l'étude comparée, d'ailleurs très brève, que CERATO fait des canons 520 à 522 nous entraînerait trop loin et, d'ailleurs, sans profit. Contentons-nous d'opposer à ses trois principaux arguments une réponse, qui nous paraît péremptoire. Qu'on nous permette de renvoyer pour le détail aux articles parus dans la *N. R. Th.*, 1921, pp. 1, ss.; 57, ss.

1. Le c. 522 est la reproduction du droit ancien, en particulier du décret de la S. Congr. des Religieux, 3 février 1913.

R. Le c. 522 supprime précisément du droit antérieur, mais tout récent, les mots « extra propriam domum. »

2. Sans doute, les mots « extra propriam domum » ont été supprimés, mais ils sont avantageusement remplacés par « si adeat, » qui indiquent clairement la nécessité pour la reli-

(1) *Bollettino diocesano di Padova*, VI (1922), p. 5, ss. — (2) *Le nouveau droit canonique des Religieuses*, Paris, 1922, p. 54.

gieuse de sortir (*ire ad*) et la faculté de se confesser à n'importe quel prêtre, quelles que soient la cause de sa sortie et la maison religieuse où elle se trouve.

R. 1° *Adire confessarium* signifie en bon latin : se présenter au confesseur ; s'adresser à un confesseur. Quiconque se rend à la chapelle pour se confesser, bien plus, quiconque se trouvant à l'église ou à la chapelle, entre au confessionnal, « adit confessarium. »

2° Les mots « extra propriam domum » ont été supprimés après mûr examen, nous dit-on (1), comme en témoignent les *Schemata* de 1912, 1914, 1916 et d'autres documents.

3° Dans la seconde édition de la traduction *autorisée* à Rome, on a supprimé les mots [ces confessions] « *faites au dehors* » qui se trouvaient dans la première édition.

4° Cette suppression est interprétée comme une modification du droit antérieur par la presque unanimité des Commentateurs, en particulier par ceux qui ont très activement collaboré à la rédaction du Code (2). Ici, du moins, l'accord s'est fait entre les moralistes et les canonistes du clergé séculier et régulier, de tendance sévère ou bienveillante.

3. M. CERATO oppose à cet accord quelques auteurs qui lui paraissent favorables à sa thèse.

R. Des six auteurs que cite CERATO, un seul ne partage pas la thèse commune, TANQUEREY-QUEVASTRE (3). Encore aimerions-nous vérifier le texte, mais cette édition nous manque.

N. SEBASTIANI (*Summarium theol. mor.* ed. 4ª minor, p. 433) écrit : « vel oratorio semipublico (*suo* quoque)... » et souligne *suo*. Il faut donc croire qu'il s'est rallié à l'opinion commune entre la 3e édition, citée par Cerato, et la 4e, dont

(1) GOYENECHE, *Commentarium pro religiosis*, II (1921), p. 20. — (2) Voir la liste de ces auteurs dans *N. R. Th.*, 1921, p. 60. Dans le *Commentarium pro religiosis*, II, 1921, p. 335, ss. le P. GOYENECHE en cite encore nombre d'autres, qui ont écrit dans les revues les plus diverses. — (3) *Brevior Synopsis*, ed. 4ª, n. 1075-1082.

nous proposons le texte. GÉNICOT-SALSMANS, 9e éd. II, n. 339, est plus affirmatif encore. Restent ARREGUI, PIGHI et FERRERES, qui *tout en admettant sur le point ici en litige notre interprétation,* pensent que les religieuses, pour bénéficier de la liberté accordée par le c. 522, doivent se confesser dans un confessionnal réservé aux femmes *séculières*. Pratiquement donc, la plupart des moniales à vœux solennels ne pourront jamais s'adresser à un confesseur sans juridiction spéciale, puisqu'elles devraient sortir de la clôture pour venir dans leur *propre* église. Nous avons dit plus haut pourquoi nous ne voulons pas renouveler cette discussion soulevée par la réponse de la commission d'interprétation, 24 nov. 1920.

4. Reprendre aux communautés religieuses une liberté, consacrée, après mûre délibération, par la législation nouvelle, affirmée par l'unanimité morale des Commentateurs du Code, introduite déjà dans la vie religieuse par une pratique devenue presque universelle, n'est-ce pas s'exposer à jeter la confusion dans les esprits, le trouble dans beaucoup d'âmes, et en priver un grand nombre d'un secours rendu presque nécessaire par la mentalité actuelle et la pratique de la communion quotidienne? J. CREUSEN, S. I.

III. Note sur la conduite de S. Alphonse de Liguori à l'égard des récidivistes.

Dans un de nos articles sur la pratique du Sacrement de Pénitence nous avions rappelé, tout en émettant un doute sur son authenticité, une parole souvent attribuée à S. Alphonse, d'après laquelle il n'aurait refusé l'absolution qu'une seule fois dans sa vie et l'aurait regretté (1). A ce propos, un lecteur bienveillant et érudit, le R. P. J. L. Janssen, C. SS. R., nous communique le renseignement suivant, qui met toute chose au point.

Le premier biographe du saint, le P. Tannoja, son ami et son disciple pendant quarante ans, raconte de lui, dans sa

(1) *N. R. T.*, t. 48, n° 6, juin 1921, p. 287.

Vita et instituto... (l. I, c. 13), le trait que voici : « Étant devenu vieux, il disait ne pas se souvenir d'avoir jamais renvoyé personne sans absolution, et bien moins encore d'avoir repoussé personne impoliment et avec rudesse (1). » La parole, attribuée au Saint est donc à peu près authentique, mais le même P. Tannoja en précise aussitôt le sens : « Ce n'est pas qu'Alphonse eût l'habitude d'absoudre pêle-mêle tout le monde, qu'on fût disposé ou non ; mais, comme il s'en expliqua lui-même en une autre occasion, il embrassait les pécheurs et, les remplissant de confiance dans le sang de Jésus-Christ, il leur indiquait avec charité des moyens de sortir du péché ; ainsi encouragés, ceux-ci *lui revenaient* pénitents et contrits (2). » La vérité est donc celle-ci : grâce à des délais pleins de charité, S. Alphonse réussissait toujours finalement à absoudre les pécheurs qui s'adressaient à lui.

Au reste, il y a le témoignage de S. Alphonse lui-même. Il écrit dans sa morale (éd. Gaudé, t. 3, n. 456, p. 465 ; l. VI, tr. 4, c. 1 dub. 2 § 2) : « Casu quo paenitens (le récidiviste), prius admonitus ab alio Confessario, media praescripta neglexerit et eodem modo fuerit relapsus, dico omnino dimittendum esse sine absolutione, nisi forte signa extraordinaria doloris exhibeat. Et etiam huic adhuc extraordinaria compunctione donato, ordinarie loquendo, absolutionem denegarem, quando commode absolutio posset differri. Fortasse alicui haec tradens nimis rigidus videbor ; sed ego, cum paenitentes offendissem huiusmodi occasionum laqueis irretitos, sic semper egi et semper agam. Hac enim via incedens non me rigidum, sed maxime erga eos benignum esse puto... »

(1) Essendo vecchio, diceva non ricordarsi di aver lizentiato veruno senza aver lo assoluto, e molto meno di averlo discacciato con isgarbo ed asprezza. — (2) Non è gia che Alfonso assolvesse alla rinfusa tutti, disposti o indisposti che fossero ; ma come in altra occasione egli stesso si spiego, abbracciava i peccatori e riempiandoli di fiducia nel sangue di Gesu Cristo, dava loro caritatevolmente de mezzi per uscire dal peccato ; ondo quelli cosi animati ritornavano a lui penitenti e compunti.

Nous avons pensé que le lecteur nous saurait gré de lui communiquer à notre tour ces renseignements, qui précisent un point d'histoire, et peuvent contribuer à prévenir des erreurs dangereuses. M. Claeys Bouuaert, s. i.

Notes de Liturgie

Les nouvelles fêtes.

Le 26 octobre dernier un décret (1) étendait à l'Église universelle la célébration de quatre fêtes : la fête de la Sainte Famille, fixée au dimanche pendant l'octave de l'Épiphanie ; celle de saint Gabriel, archange, fixée au 24 mars ; celle de saint Irénée, évêque et martyr, fixée au 28 juin (ce qui entraîne, comme conséquence, le déplacement de la fête de saint Léon au 3 juillet, date considérée actuellement comme celle de sa mort) ; enfin la fête de saint Raphaël, archange, fixée au 24 octobre. Toutes ces fêtes doivent se célébrer sous rite double majeur, à l'exception de la fête de saint Irénée qui est de rite double mineur.

La Congrégation des Rites vient de publier les nouveaux offices et les nouvelles messes, qui devront être insérés dans les éditions futures du bréviaire et du missel.

Aucun des nouveaux offices ne reproduit exactement le texte qu'on lisait dans l'ancien « *pro aliquibus locis* » des bréviaires antérieurs à l'édition typique de 1914. Quelques-uns des changements introduits ne manquent pas d'intérêt.

Dans l'office des SS. Gabriel et Raphaël est posé le principe suivant : lorsque la fête n'a pas de secondes vêpres, le cinquième psaume des premières (le ps. 116 « Laudate Dominum omnes gentes ») sera remplacé par le ps. 137 « Confitebor... quoniam. »

En outre aux vêpres et à matines de saint Raphaël se réci-

(1) *N. R. T.*, t. xlix (1922) p. 99.

tera l'hymne « Christe, sanctorum decus Angelorum », réservée jusqu'ici à la fête de saint Gabriel ; mais la strophe se rapportant à saint Michel est supprimée, et celle qui célèbre soit saint Gabriel, soit saint Raphaël n'est conservée qu'à la fête respective de ces archanges. Aux laudes il faut dire l'hymne « Placare Christe servulis, » enrichie d'une nouvelle strophe qui s'intercale après la première et d'une doxologie nouvelle.

POUR SAINT GABRIEL :

Nobis adesto, archangele,
Robur Dei qui denotas :
Viris adauge languidis,
Confer levamen tristibus.

POUR SAINT RAPHAËL :

Nobis adesto, archangele,
Dei medelam denotans ;
Morbos repelle corporum,
Affer salutem mentibus.

Doxologie « quae nunquam mutatur » :

Deo Patri sit gloria,
Qui, quos redemit Filius,
Et Sanctus unxit Spiritus,
Per Angelos custodiat. Amen.

Enfin les deux fêtes ont de nouvelles leçons au second et au troisième nocturnes.

Dans l'office de saint Irénée, seules les leçons du troisième nocturne ont été changées.

Le nouvel office de la Sainte Famille présente incontestablement plus d'intérêt encore. La fête, comme nous le disions plus haut, est fixée au dimanche pendant l'octave de l'Épiphanie. Cette décision pouvait sembler contredire fâcheusement la précieuse règle d'après laquelle aucune fête ne peut être fixée à un dimanche : « Dominicae sive maiores sive minores, excludunt assignationem perpetuam cuiusvis festi etiam duplicis 1ae classis, excepta Dominica inter Circumcisionem Domini et Epiphaniam, in qua celebratur festum Ssmi Nominis Iesu, et Dominica post Pentecosten, in qua celebratur festum Ssmae Trinitatis (1). » En réalité cepen-

(1) Additiones et variationes in Rubricis generalibus Breviarii, Tit. V, n. 3. Il est à supposer que dans les éditions futures du Bréviaire cette rubrique sera corrigée en tenant compte de la nouvelle exception faite en faveur de la fête de la Sainte-Famille.

dant l'opposition n'est pas aussi forte qu'il pourrait paraître à première vue. La fête de la Sainte-Famille est moins une fête fixée à ce dimanche, qu'un office remplaçant celui du dimanche. Dans le décret du 26 octobre 1921, il avait déjà été statué que cet office aurait les mêmes prérogatives et privilèges que le dimanche pendant l'octave ; les nouvelles rubriques viennent préciser ces privilèges : ainsi lorsque le jour octave de l'Épiphanie tombe le dimanche, la fête de la Sainte-Famille doit être anticipée au samedi précédent, et si celui-ci était lui-même occupé par une fête de 1re classe, l'office de la Sainte-Famille est reporté au jour précédent le plus proche, suivant en cela les lois de l'office du dimanche. Si la fête de la Sainte-Famille doit être simplifiée, à cause de l'occurrence au dimanche même d'une fête de 1re classe, elle aura, tout comme l'office du dimanche, sa commémoration, non seulement aux laudes et aux messes basses, mais encore aux messes solennelles et aux deux vêpres ; la neuvième leçon cependant sera celle du dimanche. On trouvera tout naturel dès lors — et ceci montre encore davantage qu'il ne faut pas l'assimiler à une fête ordinaire — que l'office de la Sainte-Famille ne soit pas placé, comme les autres fêtes, même mobiles, dans le Propre des saints, mais dans celui du Temps à la place même de l'office du dimanche qui tombe complètement, comme est tombé l'office du 1er dimanche après la Pentecôte.

La date assignée à la nouvelle fête entraîne encore quelques changements. Le bréviaire ne contenait que six offices, pour six jours de l'octave, et pour désigner ces jours on faisait abstraction du dimanche de sorte que ces offices n'étaient pas assignés à une date fixe. On ajoute maintenant un septième jour qui, au second nocturne, a les leçons anciennement indiquées pour le dimanche ; dorénavant le compte des jours se fait en comprenant celui-ci, et ainsi chaque jour de l'octave est attaché à une date fixe.

Ce septième jour possède une antienne propre au *Benedic-*

tus; ainsi, même à la fête de la Sainte-Famille, la commémoraison de l'octave aux deux vêpres et aux laudes, doit se faire avec l'*Antiphona diei currentis propria.*

Il a fallu aussi modifier la rubrique se rapportant au premier répons du premier nocturne « *Hodie in Iordane*; » celui-ci se dira désormais le jour de la fête, le premier jour de l'octave qui suit le dimanche où commence la lecture de l'épître aux Corinthiens et le jour octave.

L'office lui-même diffère peu de l'ancien; cependant les hymnes ont une doxologie propre :

Iesu, tuis oboediens
Qui factus es parentibus,
Cum Patre summo ac Spiritu
Semper tibi sit gloria. Amen.

A prime, il y a un verset propre : *Qui Mariae et Ioseph subditus fuisti.*

Le verset et l'antienne au Magnificat des premières vêpres ont été modifiés, et au second nocturne sont insérées de nouvelles leçons tirées du bref de Léon XIII « Neminem fugit. » Il n'y a évidemment plus à réciter une neuvième leçon du dimanche, puisque l'évangile est le même.

Les nouvelles messes ne diffèrent guère de celles qui se trouvent dans l'*Appendix missarum pro aliquibus locis.* Seule la messe de saint Irénée se voit attribuer un autre évangile « Nolite timere eos (Mat. x, 28-32) » et un autre psaume à l'introït : « *Attendite, populе meus legem meam : inclinate aurem vestram in verba oris mei* (ps. 77, 1). » Remarquons enfin que la messe de la Sainte Famille peut être dite en messe votive, et que sa préface propre est celle de l'Épiphanie, après les secrètes, en effet nous lisons cette rubrique : *Praefatio de Epiphania. Infra octavam tantum etiam Communicantes de eadem Epiphania.*

Enfin, après cette messe nous lisons les deux rubriques suivantes : *In fine legitur evangelium S. Ioannis. Missa*

dominicae infra octavam impedita, si festum sanctae Familiae a die 7 ad 11 occurrerit, reponitur in proximiorem sequentem Feriam in qua officium agitur de octava.

Jos. Pauwels, S. I.

Bibliographie

R. P. Humbert Clérissac, O. P. **Le Mystère de l'Église.** Préface de Jacques Maritain. 2e édition. — Paris, Téqui, 1921. In-8°, 366 pp.

Le lecteur saura gré à M. Jacques Maritain d'avoir publié, tel quel, le dernier travail du regretté Père Clérissac, ce « précis très substantiel » sur le mystère de l'Église. Il y goûtera, en quelques chapitres, sobres et de belle tenue, une noble doctrine, fruit de l'amour autant que de l'étude, la révélation du Mystère de l'Église à une intelligence très haute et un cœur très chrétien. Ce livre n'est point un traité de théologie, mais un recueil de pensées, dont chaque groupe éclaire un des aspects les plus fondamentaux du grand sujet. On n'y cherchera donc ni les preuves, ni la plénitude de l'exposé, ni même la rigoureuse exactitude des détails, qui conviendraient à un ouvrage technique, mais ces vues générales, justes et pénétrantes, où semble se condenser l'effort des docteurs et la méditation des saints, et par où s'illuminent d'une plus vive clarté les vérités que l'on croyait connaître. S'il fallait résumer l'ouvrage, nous dirions qu'il offre en raccourci toute une théologie de l'Église aperçue du centre de perspective, d'où saint Paul déjà la contemplait; en d'autres mots, il est le développement de cette idée : l'Église, c'est encore et simplement le Christ, mais s'achevant en nous, consommant dans cette société humaine qu'il s'unit, en qui il vit et grandit, l'œuvre de l'Incarnation. La lecture du livre du Père Clérissac apportera lumière à l'intelligence et chaleur au cœur. M. Maritain y a joint, en texte latin et traduction française, le schème de l'Église proposé pour les délibérations du Concile du Vatican. P. C.

Otto Karrer, S. I. **Der heilige Franz von Borgia,** General der Gesellschaft Jesu (1570-1572). — Freiburg, i. B. 1921, xvi-442 pp. M. 59. Relié : M. 70.

Pourquoi encore une biographie de saint François de Borgia ? se demanderont sans doute ceux qui ont lu l'œuvre du P. Suau, et l'ont jugée définitive.

Le Père Karrer reconnaît que les voies ont été ouvertes avant lui. Le volume du jésuite français n'a certainement pas quitté le jésuite allemand pendant son travail de composition. Les conclusions acquises par le premier

ne sont pas renversées par le second. Rien n'est tout à fait neuf, me semble-t-il, dans ce nouveau volume. Et cependant j'ai la conviction que, du Père Suau au Père Karrer, il y a un progrès réalisé.

S'étant fait un devoir d'aller, lui aussi, aux sources, le dernier biographe les a souvent mieux comprises. Il nous en a transcrit certains passages curieux laissés de côté par son prédécesseur. La physionomie de saint François, comme vice-roi de Catalogne, comme commissaire-général de la Compagnie en Espagne, comme général de son Ordre, enfin, gagne en netteté. L'influence du franciscain Texeda sur notre saint, la tendance de celui-ci aux austérités et à la vie de retraite, sa vivacité, je dirais presque sa violence naturelle, et son penchant à tout ramener à lui dans le gouvernement : voilà, parmi beaucoup d'autres, quelques traits peints en relief.

J'ajoute encore deux mérites de cette biographie. Le Père Karrer a mieux divisé son sujet et groupé les matières. Puis il s'est appliqué à retracer quelques scènes de façon à ce que le lecteur y assistât.

Bref, l'impression qui se dégage de ce livre est très précise et la lecture en est très attachante. E. DE MOREAU, S. I.

A. DE MEESTER, D. I. C., **Iuris canonici et iuris canonico-civilis compendium** olim a Rev^mo De Brabandere et R^do Adm. Dom. Van Coillie editum. Nova editio ad normam Codicis iuris canonici. — Tomus I. Praenotiones. Liber fundamentalis de Ecclesia. Liber I, Normae generales. — Liber II, tit. 1-6. — Brugis, Soc. S. Augustini, 1921. Petit in-4°, XII-328 pp. Prix : 15 fr.

Ceux qui connaissent déjà le remarquable manuel de droit canonique de monsieur le Chan. De Meester ne se laisseront pas tromper par la modestie du titre. Destiné aux étudiants des grands séminaires, ce livre ne peut remplacer les commentaires approfondis du Code. Mais ce n'est pas un *résumé*. La richesse de la bibliographie et de la documentation, les aperçus historiques, les développements donnés aux différents traités, l'étude des relations de l'Église et de l'État dans les différents domaines du droit, l'exposition des principales controverses soulevées par l'interprétation de la législation ancienne ou moderne, font, de cet ouvrage, une excellente « Partie du maître » et permettent aux prêtres de renouveler et de compléter, sans difficulté, les connaissances acquises au cours de leurs études théologiques. Cette nouvelle — et neuvième — édition de ce qui fut d'abord un modeste et excellent manuel classique, prouve suffisamment sa valeur et son succès.

L'interprétation du nouveau droit soulève nombre de problèmes, que révèlent surtout l'enseignement et la pratique du ministère. Il ne faut pas

s'attendre à les voir tous résolus ou même mentionnés dans les commentaires qui suivent de près l'apparition du Code. Si nous en signalons quelques-uns, qui ont échappé à l'attention de l'auteur bien que d'autres commentateurs les aient déjà soulevés, c'est pour montrer le soin avec lequel nous avons parcouru son ouvrage.

Pendant le temps intermédiaire entre le jour légal et le jour vrai, est-il licite de supposer à la fois que le jour est écoulé et qu'il ne l'est pas pour l'observance de lois *différentes* (n. 286)? (1) Quelle est la valeur des conditions exprimées dans les rescrits par un *ablatif absolu* (n. 294)? Il n'eut pas été inutile d'indiquer les formules qui indiquent la forma gratiosa, commissoria et la forme intermédiaire (n. 301). Cette notion de *forma gratiosa* et *forma commissoria*, bien expliquée par M. De Meester est proposée d'une manière différente et assez confuse dans plusieurs auteurs. Faut-il encore mentionner le caractère mixte du degré de consanguinité dans les demandes de dispenses matrimoniales (c. 96. n. 391)? Quand un clerc hérite *seul* du commerce paternel, il devait, pour le continuer même quelque temps, recourir, en Italie, à la S. Congr. du Concile, en dehors de l'Italie, à l'Ordinaire. Cette prescription reste-t-elle en vigueur (n. 388)? Le titre V du livre II (*De potestate ordinaria et delegata*), dont l'importance ne pourrait assez être soulignée, s'applique-t-il aussi, par analogie, à l'exercice du pouvoir dominatif (n. 435, ss.)? En tout cas, ses principes régissent aussi certains actes qui, sans être juridictionnels, sont un complément naturel de la juridiction, par exemple l'assistance du curé au mariage comme témoin autorisé. Nous ne saisissons pas l'avantage d'appeler la juridiction des Vicaires Apostoliques, etc. « ordinaire vicaire improprement dite » (n. 444). — Quand la juridiction est déléguée, avec ou sans rescrit, par l'Ordinaire, son usage valide requiert-il une communication faite au nom du Supérieur? Nous ne le croyons pas. (Cf. De Meester, n. 463).

Ces quelques omissions, échappées à l'attention très avertie de l'auteur, n'enlèvent absolument rien à la valeur de cet excellent ouvrage, dont chaque édition marque un réel progrès. J. Creusen, s. i.

Gustave Bardy, maître de conférences à l'université catholique de Lille. **En lisant les Pères.** 1 vol. in-8°, 319 p. — Tourcoing, Duvivier, 1921.

« Ceci n'est pas un livre de science, mais un livre de reconnaissance et de tendresse » (Avant-propos). Oui, un livre de reconnaissance et de tendresse! M. Bardy s'est épris des Pères de l'Église. Il a voulu nous en éprendre. De presque chacune de ses phrases se détache quelque formule ou quelque expression qui nous vient d'eux. Les extraits, trop rares et trop

(1) Cf. Vermeersch-Creusen, *Epitome*, I. n. 94. Maroto, *Institutiones*, I. n. 258.

courts, ont été cueillis parmi les plus embaumés dans les parterres de la Patrologie. Mais c'est moins leur style et leur manière, que leur pensée et leur esprit dont le professeur de Lille s'est efforcé de nous pénétrer. Sur l'Église et son unité, sur le dogme de la Trinité, sur le Christ, sur l'Eucharistie, sur les relations de la société religieuse et de la société laïque, leurs concepts essentiels ne diffèrent pas des nôtres. Ils ont aussi les mêmes amours : le Christ et l'Église. Et c'est pourquoi « ces vieux Saints » nous captivent...

Avec quelle vérité, quelle émotion, M. Bardy nous fait constater leur admirable modération, en tout, en ascétique, en mystique, dans l'application de la science à la théologie, dans les controverses dogmatiques, dans les rapports avec la société païenne. Est-ce parce que ce chapitre est le premier? Ne serait-ce pas plutôt en raison de sa portée plus générale? Mais ces soixante-dix pages m'ont laissé le meilleur souvenir et je pense que leur conclusion, où les brides ont été un peu lâchées à l'enthousiasme, attacheront tous les lecteurs à M. Bardy, à son œuvre et surtout aux Pères qu'il a l'ambition si noble de faire aimer.

Bien que ce livre ne soit pas un livre de science, il n'exclut pas la science. Il suppose même chez son auteur des réserves inépuisables d'érudition. Fournir d'après les Pères une vue d'ensemble sur la vie chrétienne aux premiers siècles de son histoire : c'était là une entreprise que la plupart des spécialistes de l'antiquité chrétienne eussent à peine osé rêver. M Bardy n'a pas l'air de connaître les controverses entre historiens ; il a renoncé à toute citation d'auteur moderne. Mais soyez sûr qu'il lui a échappé bien peu de dissertations même des plus touffues et qu'il a consacré bien des veilles à chercher, entre toutes, les solutions les plus admissibles.

En écrivant ce petit volume, M. Bardy a rendu service d'abord à ceux qui, ne sachant rien des Pères, désirent une introduction sommaire à la lecture de leurs principales œuvres ; puis, aux théologiens et aux érudits : ceux-ci s'attardent parfois un peu beaucoup dans les sentiers poussiéreux des discussions ; il est bon de les ramener de temps en temps sur les sommets ; à d'autres, sans doute, encore... mais certainement aux professeurs d'histoire ecclésiastique. Pour animer leurs leçons, pour faire saisir aux élèves la piété des premiers siècles, que de passages ce livre leur fournira.

Pour une prochaine édition qui ne tardera pas sans doute a être demandée à l'auteur, je lui suggérerais de traduire en français tous les textes qu'il lui arrive parfois de donner en latin ; d'indiquer les références des citations tirées de la Bible ; de faire disparaître des fautes d'impression ; et enfin, si c'est possible, d'éviter les répétitions. E. de Moreau, s. i.

L. Gilliard, C. I. C. M. Scheut. **Instructions catéchétiques pour pays de missions.** Anvers, de Wett et Veritas, in-12, 510 pp. Prix : 6 fr. 50.

Cet ouvrage s'adresse aux missionnaires ; il est écrit « pour l'enseigne-

ment direct des tribus bantoues de l'Afrique centrale. » Il s'ouvre par un « avis » où l'auteur expose son double but : « d'abord mettre la doctrine de N.-S. J.-C. si élevée et parfois si difficile pour des esprits encore dans les langes, à la portée... des indigènes de l'intérieur; ensuite, être toujours traduisible à vue ou du moins sans longues recherches. » Pour l'exposé de la doctrine, le P. Gilliard explique qu'il suit l'ordre du catéchisme en vigueur dans son Vicariat Apostolique. Il donne d'abord la leçon du catéchisme en schéma, puis les questions et les réponses précédant les explications. Une page blanche intercalée entre chaque feuillet facilite l'emploi du livre au missionnaire-catéchiste. Il est aisé de voir quels services ce manuel peut rendre en pays de missions. Il a sa place marquée dans la petite bibliothèque portative du missionnaire. Pour les ouvriers de la dernière heure, il est vraiment indispensable. Ils y trouveront des explications précises et concrètes, souvent des suggestions fort précieuses pour l'enseignement catéchétique. A signaler surtout le développement des commandements. Dans diverses leçons, l'auteur mêle parfois à la doctrine commune de simples opinions de théologiens.

Th. Monnens, s. i.

Manual de Liturgia sagrada según la última reforma del Breviario y del Missal y las novísimas disposiciones de la Santa Sede, por el R. P. Gregorio Martinez de Antoñana. Misionero hijo del Immaculado Corazón de María, Profesor de Derecho Canónico. Prólogo por el Licenciado D. Pedro de Anasagasti, Maestro de Ceremonias de la Catedral de Vitoria. Tomo I. Un vol. (17 × 11) de xvi-716 pp. Madrid (8). Editorial del Corazón de María, Mendizábal, 67.

Le Manuel du R. P. Martinez de Antoñana est plus qu'un simple exposé pratique de quelques rubriques à observer dans certaines cérémonies. Dans son Introduction, en effet, le R. P. nous donne une analyse succinte du concept même de la liturgie, il en étudie les diverses sources et nous fait connaître les principaux livres liturgiques actuellement en usage dans l'Église latine, enfin il envisage d'une façon générale les lois liturgiques, en examine la portée et l'obligation. L'auteur se propose d'étudier toute la liturgie *sacerdotale* telle qu'elle se pratique dans l'Église latine, mais dans le présent volume deux questions seulement sont traitées : la liturgie du bréviaire et celle du missel. Dans l'une et dans l'autre, le R. P. dans une première partie, étudie les rubriques qui s'y rapportent, puis dans la seconde partie décrit les cérémonies à observer; comme l'indique le titre, le tout est en tous points conforme aux nouvelles rubriques du bréviaire et du missel, ainsi qu'aux toutes dernières décisions du Saint-Siège.

Jos. Pauwels, s. i.

Capoferri, S., **Caeremoniale missae privatae** a F. Zualdi, P. C. M. iam editum, iuxta novissimas rubricas et S. R. C. decreta emendatum et auctum. Taurinorum Augustae-Romae, Marietti, 1922, in-12, VIII-260 p. Prix : 4 fr. 50.

Après l'explication des règles générales à observer dans la célébration du S. Sacrifice, l'auteur expose les rubriques des différentes parties de la Messe. Un appendice est consacré à quelques messes particulières, messe votive, messe du prêtre aveugle, etc. et à la distribution de la S. Communion, un autre aux fautes qui peuvent se commettre dans la célébration de la Ste Messe Ce petit manuel des rubriques, bien mis à jour et complété par quelques notes de théologie dogmatique et morale sur le S. Sacrifice, rendra service à ses lecteurs, aussi longtemps surtout que les manuels ordinaires de théologie n'auront pu être corrigés d'après le Code et les décisions de la S. Congrégation des Rites. J. C.

F. P. Adolphus a Denderwindeke, O. M. C. **Compendium theologiae asceticae** ad vitam sacerdotalem et religiosam rite instituendam. « Etendard Franciscain. » Couvent des Capucins. Herenthals (Belgique), 1921. 2 vol. in-12 de 950 et 878 pp. Prix : 20 fr.

Le titre de ce livre est vraiment trop modeste : ce n'est pas un *Compendium*, mais une *summa* que le savant auteur nous présente en ces deux forts volumes. Outre la doctrine ascétique comprenant toute la pratique positive des vertus, on y trouve, comme bases de l'ascétisme, de larges exposés appartenant plutôt à la morale ou même à la dogmatique. Les jeunes religieux franciscains, auxquels l'ouvrage est spécialement destiné, y acquerront une formation spirituelle complète, raisonnée et solide, en attendant que l'étude systématique de la théologie leur permette d'approfondir ces connaissances et de les placer au bon endroit dans le cadre général de la science sacerdotale. Nous pensons d'ailleurs que les religieux formés se plairont à reprendre ces lucides exposés, soit pour leur propre avancement spirituel, soit en vue des instructions à donner aux personnes tendant à la perfection. A ce double titre, cet ouvrage, à part certains chapitres, nettement indiqués, se rapportant exclusivement à la vie franciscaine, peut être très utile aux religieux d'autres Ordres et aux nombreux prêtres séculiers qui tendent à une vie de plus en plus parfaite. Ne fut-ce que par l'Index bibliographique, qui s'étend sur plus de trois cents pages, ce livre est un vrai trésor pour quiconque s'occupe de spiritualité.

Nous nous demandons toutefois si, malgré le proverbe : « Quod abundat, non vitiat, » il n'eut pas été préférable de simplifier et de condenser les développements. Les jeunes religieux s'orienteront-ils facilement dans ces divisions et subdivisions qui ne manquent pas de finesse? Le lecteur croit

découvrir parfois des « redites; » il a quelque peine à voir ce que tel chapitre ajoute à tel autre. Heureusement qu'une bonne Table analytique permet de trouver promptement ce qu'on désire.

Nous avons été heureux de nous rencontrer avec l'auteur sur mainte question importante et actuelle, comme la théorie de la vocation, de la perfection chrétienne, sacerdotale et religieuse, de l'intention surnaturelle requise pour qu'une action soit méritoire de condigno, etc. Mais les bases rationnelles et surnaturelles de l'obéissance de jugement auraient pu être présentées avec plus de solidité et d'ampleur. — Les scrupules apparaissent trop exclusivement comme une « tentation » du mauvais esprit, alors que la complexion psycho-physiologique du scrupuleux y joue un très grand rôle. — Vu le dessein de l'ouvrage, nous nous étonnons de ne pas trouver avec plus de développements la manière de se « former la conscience. » — Les « trois degrés d'humilité » de S. Ignace ne sont pas précisément des degrés de la vertu spécifique d'humilité; l'humilité ignatienne est bien plutôt ce que nous appelons « abnégation. » — L'excommunication contre les religieux qui déposent l'habit, semble supprimée en vertu du Canon 6, 5° : comme elle était de droit commun, elle aurait dû être mentionnée dans le Code avec les censures portées pour tous les religieux. — Enfin il eût été avantageux de multiplier les références au Code canonique. — Autant de petits desiderata, qui n'ôtent pas grand'chose au mérite de ce beau livre!

J. Salsmans, S. I.

Publications nouvelles

Le directeur du **Propagateur des trois « Ave Maria, »** en réponse à notre critique (p. 284) fait remarquer : 1° qu'il n'est pas question d'indulgences dans son livre. Nous reconnaissons que le passage incriminé se lit dans le *Petit Almanach du Propagateur*. Une méprise accidentelle a fait tomber la mention de l'almanach. — 2° « Un chapelet peut être d'abord vendu, et ensuite être indulgencié en faveur de l'acquéreur. C'est ce qui se fait couramment. » — Dont nous sommes heureux de prendre acte.

F. Godts, C. S. R. **Cinq Fleurs Mariales Nouvelles** ou interprétation glorieuse pour Marie de cinq paroles mystérieuses de Jésus. Esschen, imprimerie S.-Alphonse, Paris, Tequi, 1922, in-16, 51 pp. Prix : 2 fr.

« Bien des âmes pieuses... sont parfois troublées par l'apparente dureté des paroles de Jésus... Nous nous proposons d'offrir... une interprétation plus adoucie... » L'opuscule est clairement écrit et tient parfaitement ses promesses; mais pourquoi cette insinuation à l'adresse du très méritant M. Fouard? (p. 4) Il faut protester contre de pareils procédés.

Id. **La patène.** Mémorial de la Vierge-prêtre pendant la messe; étude ascético-liturgique. Ib., 1921, in-24, 65 pp. Prix : 1 fr.

Sac. Guidus Cocchi Congr. Missionis. **Commentarium in Codicem Iuris Canonici** ad usum scolarum. Liber II. de Personis, Pars I, de Clericis. Sectio I, de clericis in genere. Taurinorum Augustae, Marietti, 1922, in-12, 243 pp. Prix : 6 fr.

Id. sectio II, de clericis in specie. ib. 451 pp. Prix : 11 fr.

Nous rendrons compte de cet ouvrage dans un numéro subséquent. Voir aussi *N. R. Th.* t. XLVIII (1921) p. 390.

Paul Feron-Vrau, **Le repos et la sanctification du Dimanche**, Paris, Maison de la Bonne Presse, in-12, 80 pp. Prix : 1 fr.

Encore un sujet d'importance primordiale que traite M. Feron-Vrau dans sa nouvelle brochure. Avec son habituelle maîtrise, il a su présenter toute la doctrine de l'Église et particulièrement condenser ce qu'avaient dit de plus important sur ce sujet les orateurs dans leurs rapports aux Congrès du Nord. En trois parties, il étudie la loi divine, sa raison d'être, les causes et les conséquences de la profanation du dimanche, les avantages de l'accomplissement de la loi divine, ce qu'on a fait et ce qu'on pourra faire pour le *repos* et pour la *sanctification* du jour saint.

L'ouvrage est précédé d'une belle lettre de S. Em. le cardinal Dubois.

Le R. P. Etienne Pernet, Augustin de l'Assomption, fondateur des Petites-Sœurs de l'Assomption. Paris, Bonne Presse, in-12, 328 pp., 2 héliogravures. Prix : 7 fr.

C'est la vie d'un apôtre qui s'est comme dissimulé sous ses œuvres éclatantes. Le P. Pernet fut à la fois un religieux modeste, obéissant, timide, et un prêtre à la parole doctrinale, d'une très forte direction, un fondateur aux initiatives très hardies. Cet apparent contraste fait une merveille de l'ordre intérieur de cette simple vie. Ce mot le plus précieux peut-être qu'on cueillera dans ce livre, c'est celui qui résuma le programme de cet homme et qu'il répétait : « Dieu d'abord, le prochain ensuite, et nous après, s'il en reste! »

Sœur Jeanne-Emmanuel, Oblate de l'Assomption (1874-1916). Paris, Bonne Presse, 1919, in-18, 310 pp. Prix : 2,50 fr.

C'est la première religieuse de cette Congrégation déjà répandue en bien des pays dont on nous accorde la biographie. Très discrètement, on nous permet de voir quelque chose de la formation spéciale de ces éducatrices et missionnaires, qui leur permet de se donner si activement à toutes sortes d'œuvres en gardant toujours leur esprit et leur caractère particulier. Mais c'est surtout une âme qui nous est dépeinte, une âme qu'une voix autorisée loue comme « l'Oblate idéale, humble et ardente, joyeuse et austère, simple et distinguée, cachée et influente ».

Abbé J. Bord, Docteur en théologie et en philosophie. **Le Sacrement de Confirmation.** Doctrine, Cérémonies et Prières. Traduction nouvelle avec des notes théologiques, liturgiques, canoniques et historiques. Avignon, Aubanel, in-12, 83 pp. Prix : 2 fr.

Ce petit ouvrage de M. l'abbé Bord comble une lacune. On y verra, lumineusement exposées, la grandeur, la dignité et la nécessité de ce sacrement que Notre-Seigneur a évidemment voulu ajouter aux autres parce que nous devions trouver en lui des secours de salut que nous ne pouvons trouver ailleurs; le développement complet des rites et des cérémonies intéresseront les lecteurs et leur feront en même temps comprendre dans quelle haute estime l'Église tient ce Sacrement.

LES GÉRANTS : ÉTABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.

ET. CASTERMAN, S. A., TOURNAI.

Les excommuniés et l'assistance aux offices

Dès le début, l'Église excluait, plus ou moins complètement, de la participation aux saints mystères les païens, les catéchumènes, certains pécheurs. Une telle exclusion, même après la disparition de la pénitence publique, a toujours atteint les excommuniés. Le c. 2259 résume sur ce point la discipline antérieure; mais ne l'aurait-il pas quelque peu modifiée?

1° *Les excommuniés à éviter* (vitandi).

Maintenant comme avant le Code, un de ces indésirables pècherait gravement en assistant à quelque office divin (au sens du c. 2556, 1°) puisqu'il violerait une prohibition dont l'Église souligne la gravité en prescrivant l'expulsion du délinquant.

Mais, dit le c. 2259 § 2, « si on ne peut le mettre à la porte, il faut interrompre l'office, pourvu que cela puisse se faire sans grave inconvénient. » Plusieurs commentateurs reproduisent ici les règles précédemment admises : le prêtre doit interrompre la messe s'il n'a pas commencé le canon, peut l'interrompre entre le commencement du canon et la consécration; la consécration faite, il doit continuer jusqu'à la communion inclusivement. Assurément, ces règles, d'une manière générale, demeurent en vigueur : par la nature même des choses, on ne peut interrompre entre la consécration et la communion. Mais pourquoi tant restreindre l'expression si générale « sine gravi incommodo? » Pourquoi l'appliquer uniquement à la messe, et à une partie assez courte de la messe lorsque les termes mêmes, et le contexte où il s'agit de n'importe quel office divin, présentent un sens bien plus large comme obvie? Le voici : on n'est pas tenu d'interrompre l'office liturgique (n'importe lequel, vêpres, procession, etc.) si cette interruption a un inconvénient grave pour le célébrant

ou pour les fidèles, par exemple, si elle scandalise le peuple peu instruit, au lieu de l'édifier, provoque des troubles sérieux, des bagarres dans l'église, fournit à un gouvernement malveillant un prétexte de molester les catholiques, ou donne au « vitandus » lui-même une occasion de transformer son pilori en piédestal et de se faire bruyamment applaudir par la « libre-pensée » comme un martyr de l'intolérance papiste. Il est vrai qu'en de tels cas l'axiome général « Lex positiva non obligat cum tanto incommodo » (rappelé par le c. 2205 § 2) aurait suffi. Mais un législateur n'est jamais trop clair, et nul ne se plaint de quelques canons rappelant des conclusions que la pure logique aurait légitimement déduites de principes plus généraux (1). Au reste, en 1913 le R. P. Vidal (Jus Decretalium, VI, n. 191, not. 290) laissait espérer sur ce point « une discipline plus douce », demandée par les difficultés spéciales à notre époque.

2° *Les excommuniés tolérés.*

Les « vitandi » sont maintenant très rares (tant il faut réaliser de conditions, en vertu du c. 2258 § 2), environ une demi-douzaine dans le monde entier. C'est sans doute pour cela que le Code, tout en maintenant théoriquement la division bipartite des excommuniés (c. 2258 § 1), introduit en fait une catégorie intermédiaire, souvent assimilée à celle des « vitandi » pour les mesures de rigueur. Ce sont les « tolérés », dont l'excommunication a été l'objet d'une sentence judiciaire. Tout aussi bien que les « vitandi », ils doivent (et notre c. 2259 § 2 leur joint aussi les excommuniés

(1) Pour prendre un exemple, une fois posé le principe : « In poenis benignior est interpretatio facienda » (c. 2219 § 1) — et ce principe même est déjà contenu dans le c. 19 —, les cc. 2228, 2233 § 1, 2245 § 4, 2246 § 2, en découlent comme des conséquences nécessaires ou des corollaires ; le c. 2226 §§ 2 et 3 s'y rattache aussi, mais d'une manière moins nécessitante. — Le Code doit servir à tous et toujours, même quand l'on n'a guère le temps de réfléchir, surtout en syllogismes.

notoires) être écartés de toute assistance active aux offices. On ne pourrait donc les admettre à servir la messe ou à toucher les orgues.

Venons à un point plus délicat, qui touche tous les « tolérés ». Avant le Code, certains auteurs opinaient que ces excommuniés ne pèchent pas en profitant de la tolérance de fait que l'Église leur laisse pour assister passivement aux offices. D'après Lehmkuhl (vol. II, n. 891), cette assistance leur est permise s'ils y ont été invités par les fidèles, et, d'une manière générale, « ne semble plus aujourd'hui si sévèrement interdite », surtout s'il s'agit des hétérodoxes, que l'Église désire voir à ses solennités. Auparavant, d'Annibale avait écrit (I, n. 362, note 19) : « ... tolerati (timidus dico, forte omnium primus) aut nullatenus, aut leviter peccant... » Oietti (Synopsis, col. 1868) reconnaît la probabilité de cette opinion. Lega (De delictis et poenis, 1910, p. 224) l'admet également. D'après Noldin (De poenis, 1904, n. 41), « quoad toleratos ea (prohibitio) hodie in desuetudinem abiisse videtur. » Génicot déclare l'assistance des tolérés « non tam rigorose prohibitam esse », formule prudente, conservée dans les éditions postérieures à la promulgation du Code.

Le c. 2259 § 1, en déclarant que tout excommunié « caret iure » (manque du droit, est privé du droit) d'assister aux offices, prétend-il supprimer les opinions moins sévères qui s'étaient fait jour en faveur des excommuniés tolérés? Nous ne le pensons pas. L'expression « caret iure » affirme nettement le principe : aucun excommunié ne peut jamais revendiquer comme un droit l'assistance aux offices; on ne commet aucune injustice en l'empêchant d'y assister quoiqu'il ne soit pas « nécessaire » d'en exclure les tolérés. Mais ces mots « caret iure » n'identifient pas complètement la situation des tolérés et celles des « vitandi », si nettement différenciées par tout le contexte : du moment qu'il n'est pas nécessaire

d'expulser les tolérés, en pratique on ne les expulsera presque jamais. On dira : la distinction entre tolérés et « vitandi » a été établie en faveur des fidèles, non en faveur des tolérés. En principe et au début soit. Toujours est-il que, peu à peu, par la force des choses, la condition des tolérés est devenue moins pénible que celle des « vitandi » : être « vitandus » est une aggravation notable de la simple excommunication, imposée par l'Église uniquement pour punir une culpabilité exceptionnelle. Se montrer moins sévère pour les tolérés n'est donc pas aller contre les intentions du législateur.

La comparaison des termes de plusieurs canons confirme cette impression. « Nec potest » (c. 2260 § 1), « Prohibetur » (c. 2261 § 1), « Removetur.., nequit.., prohibetur... » (c. 2263), « Actus iurisdictionis... est illicitus... » (c. 2264), « Prohibetur.., nequit.. » (c. 2265), indiquent très nettement des prohibitions graves. Au contraire, l'expression « caret iure » semblerait presque choisie pour ne rien interdire directement, surtout rapprochée du contexte. On dit aux tolérés : L'assistance aux offices n'est pas pour vous un droit, mais, en fait, on vous y tolérera presque toujours. Y a-t-il nécessairement péché de leur part à profiter de la tolérance qu'on leur accorde? Y a-t-il certainement injustice à me promener dans le jardin d'autrui si le propriétaire m'y tolère? Oui, répondra-t-on, s'il me laisse entrer à son corps défendant, uniquement pour s'éviter de plus fâcheux désagréments. Mais est-on sûr d'avoir là la pensée complète de l'Église à notre époque? Aux siècles de foi, être privé des offices était un terrible châtiment, de nature à amener le pécheur à résipiscence. De nos jours, beaucoup, hélas! ne se consoleront que trop facilement de n'avoir plus à mettre les pieds à l'église, et il leur sera bien difficile de se réhabituer ensuite à y aller. N'est-il pas plus salutaire pour eux qu'en assistant, au moins de temps en temps, aux offices, ils se rappellent leur situation précaire, leur absence de tout droit, et soient

désireux de se faire absoudre pour entrer le front haut dans l'assemblée des fidèles ?

Aussi l'on comprend ces mots du supplément de Lehmkuhl, rédigé après le Code : « Dicitur... privari iure..., sed inde non sequitur eum peccare... » Cappello (De censuris, 1919, n. 38, note 3) pense qu'un excommunié toléré pèche « leviter per se » en assistant aux offices. Dans la pratique, cette opinion s'écartera peu de celle qui n'imputerait aucun péché aux excommuniés usant de la tolérance qui leur est laissée : s'il s'agit d'une prohibition légère de droit positif, une « juste cause » suffit pour supprimer toute faute, et une « juste cause » se trouvera fréquemment : invitation à une messe de mariage ou d'enterrement (où parfois des excommuniés, voire des sectaires, ne se tiennent pas plus mal que d'autres), cérémonie patriotique, ou même quelque velléité de se rapprocher de Dieu, etc. Nous adopterons comme minimum cette conclusion : aujourd'hui, il n'y a pas plus d'une faute vénielle, pour un excommunié toléré, à assister à la messe ou à un autre office liturgique. Cela, « per se » : donc, tout péché sera supprimé dès que l'assistance sera légitimée par une « juste cause » ; donc, en sens inverse, il y aurait péché grave « per accidens » si, dans une paroisse restée bien chrétienne, la présence à l'église d'un franc-maçon notoire ou d'un duelliste scandalisait gravement. A notre époque, l'on n'est généralement pas difficile, et, plutôt que de voir nos temples vides, on préfère, au moins en certaines solennités, les voir se remplir d'une foule assez mêlée, où se rencontrent des visages patibulaires. On espère que le contact avec nos saints mystères et l'exposition de la doctrine chrétienne rapprocheront de nous bien des âmes égarées par une épaisse ignorance et un nuage de préjugés, et qu'une exclusion intransigeante éloignerait de nous pour toujours. Nous ne vivons plus au XIIIe siècle : on peut le regretter, mais non n'en pas tenir compte. L'Église qui a toujours si

merveilleusement adapté sa discipline aux situations les plus diverses, n'a sûrement pas l'intention d'écarter tous les excommuniés de ses sanctuaires aussi rigoureusement qu'elle l'aurait fait autrefois. L'excommunication est toujours une peine médicinale : là où le remède se changerait en poison le charitable médecin n'en urge pas l'application.

Notons-le aussi, les excommuniés peuvent assister aux prédications (c. 2559 § 1). Mais les prédications ont lieu presque toujours à l'occasion d'un office divin, surtout pendant la messe. Veut-on voir entrer après l'Évangile et sortir avant le Credo un certain nombre de personnes qui ainsi s'avoueraient publiquement hérétiques ou sectaires ou profanateurs de l'eucharistie ou duellistes ou « faiseuses d'anges » ou autre chose d'aussi nauséabond ? Ils ne sont sûrement pas tenus d'étaler ainsi leur infamie. Une telle sortie serait d'ailleurs très mal comprise et scandaliserait.

Mais, tout en admettant comme sérieusement probable, et donc comme sûr en pratique, qu'un excommunié toléré ne pèche pas en assistant à un office, tout au moins s'il a une juste cause, et que les termes « caret iure » ont été très prudemment choisis pour permettre cette interprétation, nous admettrons (comme Lehmkuhl, déjà avant le Code) qu'aucun excommunié n'est tenu à assister à la messe le dimanche. Comment serait-il obligé à un acte auquel il n'a pas droit ? Le devoir suppose toujours un droit corrélatif, non une simple tolérance. Et comment fonder une obligation certaine sur une opinion probable ? L'excommunié n'est même pas obligé de se faire absoudre de sa censure pour pouvoir, en toute hypothèse, assister à la messe du dimanche. Il doit, disent les auteurs, se mettre en état par l'absolution de recevoir la communion pascale. Mais il s'agit là d'un précepte bien plus important et dont l'application est bien plus rare.

On reprochera à cet article d'être inutile, tant sont nombreux les gens que leur ignorance préserve des censures. Pour

beaucoup, la chose est trop certaine. Il ne manque pourtant pas d'hommes un peu plus instruits (sans parler, hélas! de quelques défroqués, religieux apostats, mauvais pasteurs...) qui se savent frappés de censures comme ayant voté de mauvaises lois, comme usurpateurs de bien d'Église, francs-maçons, avorteurs, duellistes, etc. Dans ces rameaux desséchés la sève ne circule plus. L'Église officielle ne prie pas pour eux, ne leur applique pas ce qui dépend d'elle dans les fruits du saint sacrifice. Elle leur dénie tout droit à assister à ses solennités. Pourtant, lorsqu'elle les tolère, nous pensons qu'elle ne leur fait pas un crime de profiter de cette tolérance, désireuse d'unir à la fermeté la bonté, non d'endurcir les cœurs par une rigueur extrême mais de guérir et de ramener au Christ les âmes malades. E. JOMBART.

Les Anges du Psaume 103

Voici la note promise, en juillet de l'an dernier, pour « un peu plus tard ». Il ne faut pas tarder davantage.

Dans la traduction du Psaume **103** donnée alors, on a pu lire au verset 4 :

> En vents tu transformes tes anges ;
> tes ministres, en un feu ardent.

Depuis une soixantaine d'années beaucoup de traducteurs, même catholiques, abandonnent résolument cette interprétation qui, à première vue, il est vrai, n'offre pas un sens très plausible. Ils intervertissent les rôles du régime direct et de l'attribut : au lieu d'anges changés en vents, nous avons les vents devenus des anges, ou plutôt des « messagers », selon le sens premier et également usuel du mot hébreu :

> Des vents il fait(1) ses messagers,
> Des flammes de feu ses serviteurs. (CRAMPON.)

(1) Dans les versets 2-5, ou 3-5, bon nombre de commentateurs traduisent par la 3e personne : *il fait* ou *il a fait*. En hébreu, il y a des participes, avec ou sans l'article ; mieux vaut, semble-t-il, suivre le mouvement du

Tel est le sens préféré par les commentateurs protestants, de Wette (1836), Hupfeld, Delitzsch, Reuss, Cheyne, Kautzsch, Baethgen, Kittel, L. Randon dans la *Bible du Centenaire* (1920), et par les catholiques Lesêtre (1883), Flament, Crampon, d'Eyragues, Zenner-Wiesmann, Pannier, Schlœgl, Knabenbauer (1912). Je me rappelle avoir entendu, il y a quelques années, un vénérable religieux, d'un conservatisme austère, se prononcer énergiquement en faveur de cette dernière traduction ; l'autre le choquait, le scandalisait presque. Sa conviction profonde ne fut un peu ébranlée que par la citation de l'*Epître aux Hébreux*, **1**, 7. Cependant plusieurs raisons, convergeant dans le même sens, invitent impérieusement à traduire : « tu transformes tes anges en vents... »

1. L'ordre logique et l'usage de la langue. — En hébreu, comme en grec, en latin et en français, quand un verbe signifiant *faire* ou *rendre tel*, est suivi de deux accusatifs sans préposition, dont l'un est *régime direct* et désigne l'objet immédiat de l'action, et l'autre est *attribut* et exprime le résultat de l'action, *celui des deux qui suit immédiatement le verbe est le régime direct ; l'attribut vient en second lieu.* On peut dire que c'est la règle générale et que les exceptions, s'il y en a, sont fort rares. (Cf. Gram. hébr. de Gesenius-Kautzsch, § 117, *ii* et *kk*). *Io.* **4**, 46 offre un exemple très clair : ἐποίησεν τὸ ὕδωρ οἶνον, « fecit aquam vinum », il a rendu l'eau vin, c. à d., il a changé l'eau en vin. En hébreu, « je change les fleuves en désert » Is. **50**, 2 ; cf. **51**, 10 ; Gen. **27**, 9 ; **18**, 18 ; Ex. **30**, 25 ; III Reg. **18**, 32, etc. Les exemples abondent ; et ici même nous avons dans le verset précédent « ponens nubem currum tuum », « des nuages tu fais ton char », littéralement : « établissant les

contexte, et employer partout la 2e personne, exprimée aux versets 1, 6, 7 et suivants.

nuages (comme) ton char ». C'est la marche naturelle des idées. Si l'on s'en écarte parfois pour exprimer en premier lieu le résultat de l'action qui, dans un cas spécial, frappe tout d'abord l'esprit, on emploie une préposition, pour éviter toute méprise : « il a changé *en* vin l'eau ».

2. Le Parallélisme. — Dans le second membre du vers, remarquez le pluriel, *ses serviteurs* ou *ses ministres*, attesté par toutes les versions anciennes, comme par l'hébreu massorétique. Il faut nécessairement prendre ce mot pour synonyme du mot « anges » et régime direct du verbe : « (tu transformes) tes ministres en un feu ardent ». En effet, si ce mot marquait le résultat de l'action, il faudrait le faire accorder avec le mot « feu » et le mettre au singulier : « tu fais du feu ton serviteur ».

3. Les Versions anciennes.

LXX : ὁ ποιῶν τοὺς ἀγγέλους αὐτοῦ πνεύματα,
καὶ τοὺς λειτουργοὺς αὐτοῦ πῦρ φλέγον.

Syr. *Qui fait de ses anges un souffle et de ses ministres un feu ardent.*

S. Jér. *Qui facis angelos tuos spiritus, ministros tuos ignem urentem.*

La construction logique, le pluriel λειτουργούς, *ministros*, ne permettent guère de se méprendre sur la pensée des anciens traducteurs. Noter aussi l'article devant ἀγγέλους et λειτουργούς : c'est l'objet sur lequel s'exerce l'action, qui est ordinairement déterminé.

Le Targoum paraphrase dans le même sens : « qui fait ses messagers prompts comme le vent, ses ministres forts comme le feu ardent ».

« Souffle » au singulier, dans le syriaque, est très caractéristique et montre que ce mot n'a pas été pris pour régime direct ; sinon, nous aurions : « qui fait du souffle (du vent) son messager. »

4. L'Épître aux Hébreux, **1**, 7. — = LXX, à la seule différence de πυρὸς φλόγα, au lieu de πῦρ φλέγον.

Pour l'exégèse rationaliste ce témoignage n'a pas plus d'autorité que la version des Septante. Au contraire, les catholiques le croient inspiré et exempt d'erreur; les uns repoussent la seconde traduction de *Ps.* **103**, 4 comme absolument inconciliable avec le raisonnement de l'Apôtre (Bellarmin, Schegg, Thalhofer, Patrizi, Corluy, Huyghe, etc.); les autres s'efforcent de les concilier (sans y réussir), ou ils tiennent cette conciliation pour si bien démontrée qu'on n'a plus besoin d'en parler (Crampon, traduction, 1905).

Le P. Knabenbauer offre une interprétation nouvelle, des plus inattendues : il prend hardiment l'offensive, et soutient que les mots *qui facis angelos tuos spiritus* signifient « ventos adhibes tanquam nuntios », et que c'est même *le seul sens compatible avec le raisonnement de l'Apôtre* : « neque aliter explicandum est quod legitur in epistola ad Hebraeos **1**, 7, ubi haec sola acceptio argumento apostoli congruit, qui ostendere vult inferiorem condicionem Angelorum ratione habita Filii... » — Mais la citation de *Hebr.* **1**, 7 est précédée de ces mots : πρὸς μὲν τοὺς ἀγγέλους λέγει; « il dit *au sujet des anges* (ou *pour ce qui concerne* les anges : on est d'accord sur le sens de πρός, cf. *Rom.* **10**, 21; *Luc* **12**, 41; **20**, 19) ». Quel serait donc ce raisonnement : « Au sujet des anges il dit : *Des vents il fait ses messagers?* » L'objection avait été formulée en termes très clairs par le P. Huyghe : « ... Nullum est argumentum; nam ex eo quod venti et fulgura Deo ministrant, nullo modo sequitur Filium Dei esse superiorem *angelis*. » (*Com. in Ep. ad Hebr.*, 1901, p. 56). Que répond le P. Knabenbauer? D'après lui, la preuve se ramènerait à ceci : « ... Ex ipso *nomine angeli* i. e. nuntii arguit : quod spectat ad Angelos, *angelum i. e. nuntium esse in regno Dei non est tanta dignitas in regno Dei*; nam nuntii a Deo etiam adhibentur venti et ignes. » Comme on le voit,

sans la phrase que j'ai soulignée le raisonnement est inintelligible ; mais le texte de l'Apôtre ne contient pas un mot de cette phrase essentielle. — De plus, comment le nom ἄγγελος, parce qu'il signifie « messager », marquerait-il l'infériorité des anges par rapport à Jésus-Christ, puisque Jésus-Christ est appelé de ce nom ? Knabenbauer semble avoir oublié son commentaire de *Malachie* **3**, 1 : « Veniet ad templum suum Dominator quem vos quaeritis et angelus testamenti... » : Veniet autem promissa implens tanquam *angelus testamenti*, i. e. legatus, internuntius, conciliator foederis promissi... Et apte quidem. Nam in Messia demum absolvuntur et complentur promissiones... »

En réalité, dans *Hebr.* **1**, 7, la mutabilité, le caractère transitoire et parfois matériel des fonctions angéliques est opposé à la souveraineté éternelle du Fils de Dieu (v. 8). C'est encore la manière de voir de Mgr Mac Evilly, de l'évêque anglican Westcott et de Milligan dans leur commentaire de l'*Epître aux Hébreux*.

5. Le sens de *Ps.* **103**, 4 considéré en lui-même. — Le P. Gismondi a montré combien était plausible l'interprétation des anciens. Son travail sur ce sujet m'est connu seulement par un compte rendu de la *Revue biblique* (1896, p. 469-470) dont je citerai quelques lignes : « ... Il montre comment on doit... comprendre la Sainte Écriture toutes les fois qu'on nous y rappelle la participation des anges aux œuvres grandioses du Très-Haut, ce qui arrive dans chaque manifestation par laquelle la Divinité veut se communiquer à l'homme mortel. L'ange devient alors l'âme du phénomène, terrible ou merveilleux, sous lequel le Dieu invisible cache sa majesté. » Le P. Gismondi établit ce principe sur de nombreux rapprochements, de nombreuses citations tirées d'autres livres de la sainte Ecriture, ce qui permet de conclure que le verset en question a, sous une forme qui pourrait paraître hyperbo-

lique, une signification réelle. Il veut dire que toute l'énergie et la rapidité d'action propre aux anges est au pouvoir de Dieu et qu'il emploie cette force pour être l'âme et le moteur de ces phénomènes de la nature quand ceux-ci doivent exécuter ses conseils ou ses jugements. Ce sens s'accorde merveilleusement avec le contexte [du Psaume]... » (1).

Les textes bibliques sur lesquels s'appuyait le P. Gismondi sont probablement II *Sam.* **24**, 15-17, où l'on voit les ravages de la peste identifiés avec l'action de l'ange de Iahvé, et les passages parallèles, II (IV) *Reg.* **19**, 35 (= *Is.* **37**, 37), cf. *Ex.* **12**, 23, 29, etc.

6. Le Contexte. — C. A. Briggs dans son grand commentaire des *Psaumes* (vol. II, 1907) a gardé l'ancienne interprétation : « Elle est, dit-il, tout à fait naturelle en soi. Elle est aussi d'accord avec la pensée précédente du poète. Ainsi que Dieu lui-même est conçu comme réellement présent dans la nature, revêtu de lumière, déployant sa tente dans les cieux, se servant des nuages comme d'un char ; de même ses anges, les esprits qui l'entourent et le servent, sont représentés comme prenant la forme des vents et des éclairs. Sans doute l'auteur se figure quelque chose d'analogue au char des chérubins d'*Ez.* **1** ».

Westcott est du même sentiment : « En y regardant de plus près, le contexte du Psaume favorise cette traduction. La pensée est que, là où les hommes ne voient tout d'abord que des objets matériels et des phénomènes de la nature, Dieu est présent, accomplissant sa volonté au moyen de ses serviteurs sous l'action des éléments » (*l. c.*). Pour le P. Gismondi, comme on vient de le voir, cette harmonie avec le contexte est frappante.

(1) L'explication du P. Gismondi a été mal saisie dans le Commentaire de Crampon (*La Sainte Bible*, t. VII, 1904, p. 294) et apportée en faveur de la traduction opposée !

Si l'on veut constater clairement, dans le Psaume **103**, la connexion du verset 4 avec les versets précédents, il faut comparer ce passage au Psaume **17**, v. 10-13 :

> Il inclina les cieux et descendit;
> une nuée noire était sous ses pieds.
> Porté sur les chérubins, il volait,
> il planait sur les ailes du vent...
> Lumineux devant lui ses nuages lançaient du feu,
> de la grêle et des charbons ardents.

Remarquez « *sur les chérubins* » et « *sur les ailes du vent* » en parallélisme synonymique. Corluy dit à ce propos : « Utitur ergo Deus cherubinis, angelis, pro ventis » (*Spicilegium*, t. II, p. 18).

Autrefois l'exégèse juive avait vu dans ce verset du Psaume **103** une transformation *réelle* des anges en vents et en feu. Pour réagir contre ce littéralisme grossier, quelques rabbins ont les premiers, semble-t-il, pris le moyen radical d'écarter complètement les anges. Leur fâcheuse initiative a eu trop de succès; mais l'interprétation correcte n'a jamais cessé d'avoir des représentants : outre les auteurs nommés plus haut, A. F. Kirkpatrick paraît la préférer dans son commentaire des *Psaumes;* G. A. Barton n'en donne point d'autre dans l'*Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. IV, 1911, p. 596b.

Ore Place, Hastings. ALBERT CONDAMIN, S. I.

Science de Marie (*suite.*)

II. — *Étendue de la science de Marie.*

Cette science a certainement progressé. Il n'y a aucune raison d'affirmer que la Vierge a reçu, dès le début, toutes les lumières qui lui étaient nécessaires pour remplir dignement sa mission. Aussi Suarez prétend qu'elle ne connut, tout d'abord, que ce qui se rapportait à Dieu et au Christ

(*l. c.*, D. XIX, S. I, n. 4). Le Tout-Puissant l'éclaira peu à peu davantage. Il est vraisemblable que certaines circonstances de sa vie marquèrent des progrès plus notables.

Nous n'essaierons pas d'indiquer le nombre et la nature de ces connaissances à chaque étape : c'est une entreprise impossible. Tout ce qu'il est possible de faire, c'est déterminer le degré final auquel elle est parvenue. Nous procéderons par précisions successives.

L'on peut affirmer, d'abord, que la science de Marie a été supérieure à celle de nos premiers parents. Dieu, en effet, proportionne ses dons aux missions qu'il confie. Or la mission de la Vierge a été certainement plus élevée que celle d'Adam et d'Ève. Sa science a dû correspondre à une si éminente dignité.

Allons plus loin. Marie est Mère de Dieu ; comme telle elle a reçu tous les privilèges de grâce, et au degré que demandait la maternité divine. La science infuse, qui est de ce nombre, lui a donc été octroyée de la manière qui lui convenait, c'est-à-dire d'une manière digne d'elle.

Cette science éminente, extraordinaire et supérieure à toute autre, en dehors de Jésus, lui était nécessaire pour asseoir l'immense amour qu'elle avait pour son Dieu, et donner à sa volonté cette rectitude qui ne s'est jamais démentie.

Bien que l'amour puisse dépasser la connaissance, du moins la connaissance distincte, car il y a des saints qui ont plus aimé qu'ils n'ont su, cependant le principe reste vrai, que l'on aime, en général, en proportion que l'on connaît. *Ignoti nulla cupido*, disent les philosophes ; et, en effet, nous n'aimons qu'autant que les choses nous apparaissent bonnes. Il est entendu que nous ne parlons que d'une science religieuse ou divine, non de connaissances naturelles ou historiques.

C'est pourquoi les théologiens affirment que la science de la sainte Vierge a surpassé celle des Prophètes, des Apôtres,

des Pères et des Docteurs. Marie est leur reine à tous, par l'amour et la connaissance. L'on doit donc lui attribuer, avec Suarez (*l. c.*, D. XIX, s. III, n. 5), la science théologique. Cependant, elle n'a peut-être pas connu les divers systèmes théologiques, qui ont vu le jour le long des siècles, car c'est là une science purement humaine, sans utilité pour la mission qui était la sienne. Sa science n'a pas été spéculative, mais pratique, non point abstraite, mais intuitive, directe, expérimentale, réelle, comme est celle des mystiques. Elle a pénétré très profondément les mystères divins, sans aller toutefois jusqu'au fond, puisqu'ils sont insondables à tout esprit créé.

Voici les paroles d'Eudiner, disciple de saint Anselme : « Bien que les Apôtres eussent reçu du Saint-Esprit, par révélation, toute vérité, Marie pourtant, grâce à ce même Esprit, pénétra d'une vue incomparablement plus large, plus profonde et plus claire, dans les abîmes de la vérité divine... (1). A la même époque, saint Bernard s'exprime ainsi : « C'est avec raison qu'on représente Marie revêtue du soleil, car elle a pénétré l'abîme très profond de la divine Sagesse, au-delà de ce qu'on peut penser, autant que la condition humaine le permet, en dehors de l'union hypostatique: elle a été plongée dans cette lumière inaccessible, dans ce feu qui a purifié les lèvres du prophète, et embrase les séraphins (2). »

Le théologien Médina, qui ne pèche point par exagération, affirme que « la bienheureuse Vierge eut, sur les mystères de la foi, des lumières supérieures à celles de tous les Prophètes, Apôtres et Évangélistes ensemble (3). »

Ainsi parlent tous les théologiens (4).

Comme nous l'avons dit, il ne faut rien exagérer, et prêter à la sainte Vierge des connaissances de *omni re scibili*. Les

(1) *P. L.*, CLIX, col. 571. — (2) *Sermo de Verbo : Apoc. B. Joan.* — (3) *In* III P. 9. 27, a. 5. — (4) Cf. SUAREZ, *o. c.*, D. XIX, s. 3.

raisons qui établissent sa science infuse, sont d'ordre surnaturel, elles ne peuvent donc exiger qu'une science surnaturelle dans son objet, la seule nécessaire pour la mission de Marie. Si Jésus a eu la science de tout le créé, ainsi que l'enseignent les théologiens, c'est qu'il était Dieu, et doit être le juge universel. Mais Adam et Ève ne savaient pas tout. Leurs connaissances étaient principalement de nature morale et religieuse.

C'est pourquoi il y a lieu de rejeter l'opinion qui accorde à la Mère de Dieu la connaissance de toutes les sciences profanes, qui existaient de son temps ou qui ont vu le jour dans la suite.

Ce sentiment de quelques auteurs du moyen-âge n'a jamais réussi à prévaloir, ni même à compter, comme partisans, des esprits de grande valeur. L'on cite Pelbart de Temeswar (1) du XVe siècle, et Bernard de Busti (2), franciscain de la même époque, qu'il ne faut pas confondre, comme on le fait quelquefois, avec le grand saint Bernard, fondateur de Clairvaux. L'autorité de saint Bernardin de Sienne (3), bien que fort respectable, ne suffit pas à rendre cette opinion probable. Albert le Grand, il est vrai, exalte beaucoup la science de Marie, mais il ne va pas si loin que les auteurs cités. S'il affirme que la Mère de Dieu connaissait par des *espèces propres*, donc intuitivement, son âme et les esprits angéliques; qu'elle avait une vue certaine de tout ce qui l'attendait dans l'avenir; qu'elle savait tout ce qui touche à la patrie céleste; que, en raison de ses *habitudes* de nature et de grâce, elle eut une perfection suffisante pour atteindre au terme de toute science, il dit aussi : « Mais ce pouvoir ne se traduisait en *acte* que suivant la mesure, la manière et l'étendue réclamées, soit par sa propre béatitude, soit par le salut des hommes. Elle possédait la science parfaite de tout

(1) *Stellar.*, l. II, p. I, c. 9. — (2) *Marialis*, p. 4, serm. 9. — (3) *Opera* t. IV, p. 86. S. Bernardin n'est pas toujours exempt d'exagération.

ce qui se référait à cette fin, mais non celle des choses inutiles et sans importance au point de vue de la grâce. Aussi il n'y avait, dans son âme, rien de vain, rien d'oiseux, tant la grâce la remplissait tout entière (1). » A vrai dire, l'opinion d'Albert le Grand diffère peu de celle que nous avons soutenue.

Cependant, Marie a été exempte d'ignorance et d'erreur.

III. — *Marie a été exempte d'ignorance et d'erreur.*

Cette doctrine est commune parmi les théologiens. Suarez (2) l'estime tellement fondée qu'il déclare le sentiment opposé « offensant pour les oreilles pies. » Pour la bien comprendre, il faut dire qu'on entend, ici, par ignorance, la privation de la science convenable, et non l'absence de la science possible. La première ignorance seule est un mal proprement dit ; la seconde n'est qu'une imperfection inhérente à toute créature.

En affirmant que la sainte Vierge n'a pas eu l'ignorance, l'on prétend seulement qu'elle a connu tout ce qu'elle devait savoir, en raison de sa maternité divine.

Cette assertion ajoute peu, si même elle ajoute quelque chose, à la doctrine précédente. Elle est plutôt un aspect différent de la même doctrine. Précédemment, nous avons considéré la question du point de vue positif : quelle était la somme des connaissances de Marie? Ici, nous l'envisageons au point de vue négatif : lui manquait-il quelque connaissance?

Le problème, ainsi posé, admet une démonstration particulière, qui renforce la précédente.

Il s'agit de prouver que la Vierge n'a rien ignoré de ce qu'elle devait savoir.

* * *

Un premier argument se tire des privilèges de la justice primitive. Adam et Ève, avant leur péché, n'ont pas eu

(1) *Super Missus*, 9, 95. — (2) *O. c.*, D. XIX, s. 6, n. 4.

l'ignorance. Marie ayant été placée, avec Jésus, dans une condition semblable, a dû recevoir la même prérogative. L'ignorance n'est pas, en effet, un mal seulement physique, mais d'ordre moral, qui nuit à la perfection d'une créature et l'empêche de remplir adéquatement sa mission. Si la Mère de Dieu a été soumise, comme son Fils, à la souffrance et à la mort, malgré son immaculée conception, c'est que sa vie devait être un instrument de rédemption, et que la souffrance et la mort n'ôtent rien à la valeur morale d'un être.

L'on peut donner à cet argument une autre forme. L'ignorance est un châtiment du péché originel. Celle qui n'a pas connu ce péché, n'a pu en recevoir le châtiment. Elle n'a donc pas été condamnée à l'ignorance.

La perfection morale de Marie fournit une autre preuve. Nous savons qu'elle n'a jamais péché formellement : c'est une vérité de foi. Mais aurait-elle péché matériellement? Y aurait-il, dans sa vie, quelque chose d'objectivement répréhensible? Il serait choquant de l'admettre. Le sentiment chrétien paraît être que la Vierge n'a failli d'aucune manière, que sa vie a été d'une perfection totale, sans tache, ni ombre d'aucune sorte. Or une pareille intégrité morale exclut l'ignorance. La science n'implique pas, quoi qu'en dise Platon, la pratique du bien, mais un parfait accomplissement du devoir objectif nécessite connaissance correspondante. Il fallait à Marie, pour qu'elle eût toujours une conduite digne d'une Mère de Dieu, une science sans ignorance.

* * *

A cette thèse, l'on peut faire quelques objections tirées de l'Évangile. Différents faits de la vie de Marie sembleraient indiquer une certaine ignorance. Nous allons les examiner.

Lorsque l'ange Gabriel annonça à Marie qu'elle deviendrait Mère du Sauveur, celle-ci demanda comment cela pourrait

se faire. Cette question prouve qu'elle ne connaissait pas la manière dont devait s'accomplir le mystère de l'Incarnation.

Douze ans plus tard, lorsque l'Enfant Jésus, après les fêtes de Pâques, resta à Jérusalem au lieu de retourner à Nazareth, ce fut à l'insu de ses parents : ils le croyaient dans le cortège. Rentrés dans la ville sainte, ils furent tout surpris de le trouver, le troisième jour, au milieu des Docteurs.

Ce n'est pas tout. Marie ayant dit à Jésus : « Mon Fils, pourquoi en avez-vous agi ainsi? Voilà que ton père et moi te cherchions tout affligés », reçut cette réponse : « Pourquoi me cherchiez-vous? Ne saviez-vous pas que je dois être aux choses qui regardent mon Père? » Et ils ne comprirent point cette parole, remarque l'Évangéliste.

Est-ce que ces faits démontrent l'ignorance en Marie? Il ne paraît pas. Ils ont tous été expliqués par les Pères de façon à exclure cette ignorance.

Plusieurs raisons, en effet, ont pu motiver la question de la Vierge : « Comment cela se fera-t-il? »

Les uns disent, entre autres S. Ambroise (1), que c'était la façon dont sa virginité pourrait se concilier avec sa maternité. D'autres soutiennent qu'elle connaissait le mystère de la Vierge-Mère, mais elle ne savait pas d'une manière certaine que l'Emmanuel, annoncé par le prophète Isaïe, était le fils qu'elle-même devrait concevoir. Enfin, une troisième opinion prétend que, en réalité, Marie n'ignorait ni l'une ni l'autre de ces deux choses, mais qu'elle posa sa question, uniquement pour manifester son immuable résolution de rester vierge, ou pour recevoir de l'ange, qui parlait au nom de Dieu, l'assurance explicite, que la maternité, qu'on lui proposait, serait vraiment compatible avec sa virginité. Quelle que soit l'explication adoptée, l'on résoud la difficulté. La dernière la détruit radicalement. Les deux autres admettent

(1) *In Luc.* D. II, n. 15, *P. L.*, XV, col. 1558.

une certaine ignorance ; mais cette ignorance peut bien n'être que négative, c'est-à-dire, que la chose ignorée ne rentrait pas dans la science due à la Vierge.

La solution est à peu près la même pour les deux autres passages cités. Joseph et Marie ne savaient pas que leur Fils fût resté à Jérusalem. Ils ne le retrouvèrent que le troisième jour, tout étonnés de le rencontrer assis au milieu des Docteurs. Certains, pour sauvegarder la science de Marie, ont essayé de soutenir que l'ignorance, dont il est question, n'était propre qu'à Joseph, S. Luc, ayant, d'après une coutume fréquente chez les Évangélistes, attribué aux deux ce qui était le fait d'un seul. C'est ainsi que S. Mathieu dit que les deux larrons, crucifiés avec Jésus, le blasphémaient, alors qu'on sait que l'un prit, au contraire, le parti du Sauveur. Une telle explication est peut-être forcée : nous en préférons une autre.

Il semble qu'il vaut mieux confesser que Marie ne sut pas, en la circonstance, ce qu'était devenu son divin Fils. Mais la question est, si une telle connaissance rentrait dans la science due à la Vierge. Tant qu'on n'aura pas prouvé cela, l'objection est sans valeur.

On doit dire la même chose du troisième passage : « Ils ne comprirent pas ce que leur dit Jésus ». Accordons encore que cette parole s'applique vraiment à Marie et à Joseph. Mais qu'est-ce qu'ils ne comprirent pas? Toute la profondeur de la réponse de leur Fils? A cela rien d'étonnant, vu que leur science et leur intelligence étaient limitées. Mais cela ne suffit pas pour accuser la sainte Vierge d'ignorance. Il faudrait établir que Marie devait comprendre ce qu'elle n'entendit pas, sinon son ignorance ne sera que négative.

Ainsi, aucun texte évangélique n'empêche d'attribuer à Marie l'exemption d'ignorance, que requiert, soit sa dignité de Mère de Dieu, soit d'avoir été conçue dans la justice primitive.

* * *

L'autre proposition, connexe à la précédente dont elle dérive d'ailleurs en partie, précise encore un peu la nature et l'étendue de la science de Marie. Les théologiens soutiennent que la Vierge a été exempte d'erreur, en d'autres termes, qu'elle ne s'est jamais trompée. Ce n'est point l'opinion de de quelques-uns, mais la doctrine commune. Suarez l'estime certaine, et déclare le sentiment contraire « offensant pour les oreilles piës (1). »

Pour la bien comprendre, il faut rappeler ce que l'on entend par erreur. Celle-ci consiste à juger vrai ce qui est faux, et réciproquement. Il s'agit d'un jugement certain, d'une affirmation, et non d'une opinion probable, d'un soupçon ou d'un doute. L'on ne peut se tromper que lorsqu'on affirme.

L'erreur est un plus grand mal que l'ignorance. Il vaut mieux ignorer que de se tromper. Quand il ne sait pas, le sage avoue son ignorance, plutôt que de s'exposer à l'erreur.

En disant que Marie ne s'est jamais trompée, l'on ne prétend donc pas qu'elle n'a jamais douté, ni eu une opinion probable erronée. Certains passages évangéliques s'y opposeraient. De plus, la chose est impossible quand on ne sait pas tout, et c'est le cas de la sainte Vierge. Adam et Ève, au paradis terrestre, bien qu'ils fussent exempts d'erreur, étaient obligés de douter ou de n'avoir que des opinions probables, sur tous les points qu'ils ne connaissaient pas de science certaine. Au ciel, les bienheureux, du moment qu'ils ne savent pas tout, sont soumis à la même nécessité. Cependant, ils sont incapables d'erreur.

Notre thèse ainsi précisée, nous pouvons la démontrer. Pas plus que pour l'exemption d'ignorance, nous ne chercherons des arguments dans l'Écriture et la Tradition primitive. Cela n'est point nécessaire, puisque l'on ne prétend pas que ce soit

(1) *O. c.*, D. XIX, s. 6, n. 4.

une vérité révélée et définissable. Il suffira de fournir des arguments rationnels.

* * *

Le premier est que l'exemption d'erreur faisait partie des privilèges de la justice primitive. Puisque Dieu a renouvelé cet état en Jésus et Marie, il est naturel de leur attribuer les prérogatives de nos premiers parents, avant leur péché. Il s'agit, ici, non d'un avantage physique, sans lien avec la sainteté, mais d'une faveur d'ordre moral qui révèle la sainteté, et à la fois aide à la produire. Il n'y a pas de raison de refuser à la Mère de Dieu pareil privilège ; tout invite, au contraire, à le lui accorder.

L'on peut tirer un second argument de son exemption de concupiscence. C'est la concupiscence qui est la principale source de nos erreurs. Nous jugeons fréquemment sans savoir, la partialité fausse souvent nos jugements, parce que nous sommes conduits par la passion qui aveugle. Le sage, quand il ne sait pas, s'abstient de juger ou n'affirme rien. S'il doit juger, il recherche le calme, pour se soustraire aux influences qui viennent des facultés inférieures. Cependant, il peut être le jouet d'une fausse évidence, soit médiate, soit immédiate. Le plus sage, en effet, se trompe quelquefois. Pour préserver Marie d'erreur, il a donc fallu à Dieu ajouter une grâce distincte du don d'intégrité, comme il avait fait pour Adam et Ève, et comme il fait pour ses élus du ciel. Toutefois, la seule exemption de concupiscence l'a gardée de la plupart des erreurs, dans lesquelles tombent quotidiennement presque tous les humains.

Par rapport aux phénomènes naturels et aux croyances vulgaires de son temps, la sainte Vierge se sera exprimée comme tout le monde, ainsi qu'a fait Jésus lui-même. Les écrivains sacrés, exempts d'erreur, n'ont pas parlé autrement dans les livres inspirés, mais ils ne garantissaient pas toujours

l'exacte vérité de leur langage. Ils s'abstenaient de juger.

L'impeccabilité de Marie crée une autre exigence relativement à l'exemption d'erreur. Sans doute se tromper n'est point un péché, mais l'erreur est une cause de péchés, sinon formels du moins matériels. Or, nous l'avons dit, il est bien vraisemblable que la Mère de Dieu a été exempte de toutes sortes de fautes, comme cela convenait à son éminente dignité. Voilà exclues les erreurs pratiques.

Dieu a dû la garder aussi des erreurs théoriques, car l'erreur est un mal pire que l'ignorance, et, nous l'avons prouvé, la maternité divine jointe au privilège de l'immaculée conception assurent à Marie l'exemption d'ignorance.

Enfin, pourquoi aurait-elle été affligée de l'erreur, puisqu'elle a été préservée du péché, qui en est la cause? Si les maux physiques, tels que la souffrance et la mort, ne lui ont pas été épargnés, parce qu'ils ne s'opposaient pas à sa mission, qu'ils étaient, au contraire, utiles pour la remplir, les misères morales, qui dérivent de la chute, ne pouvaient que la diminuer, sans avantage pour les compenser. Jésus a souffert et il est mort; cependant, il a été exempt d'erreur, parce que cela convenait à sa dignité, et qu'il n'avait pas connu le péché originel.

Toutes ces raisons arment fortement le théologien contre les objections suivantes faites à sa thèse.

* * *

Saint Luc peut dire, en racontant le retour de Joseph et Marie à Nazareth, après les fêtes de Pâques, alors que Jésus était resté à Jérusalem : « Ils pensaient qu'il était dans le cortège, » il n'y a point là une preuve d'erreur.

Ne recourons pas à l'exégèse de certains (1), d'après laquelle il ne s'agirait que de Joseph, bien que l'Évangéliste parle au

(1) De l'abbé Rupert, par exemple.

pluriel ; il suffit de remarquer que la pensée de Marie pourrait n'être pas une persuasion, mais seulement une conjecture suffisante à la tranquilliser. Souvent nous agissons non d'après des certitudes, mais des probabilités ou des vraisemblances. Or une conjecture fausse n'est point une erreur ; celle-ci exige la certitude.

En arguant du même passage, l'on tire une objection de l'inquiétude que manifesta la sainte Vierge en la circonstance. Après avoir retrouvé Jésus au milieu des Docteurs, elle lui dit : « Voici que ton père et moi, nous te cherchions tout affligés. » Une telle angoisse ne pouvait provenir que de la croyance fausse que Marie avait touchant la nature de son Fils. Si elle avait cru qu'il était Dieu, elle ne se serait pas tant inquiétée, sachant bien qu'il ne pouvait arriver malheur à un Dieu.

L'erreur, que suppose cette objection, est bien grossière. Elle eut été aussi une ignorance, car la divinité de son Fils n'était point un fait que Marie pouvait ignorer : il faisait certainement partie de la science qu'elle *devait* avoir. Heureusement que rien n'oblige d'admettre cette explication. Même en accordant que la sainte Vierge était parfaitement renseignée sur la nature de Jésus, son inquiétude était raisonnable, car son Fils, tout Dieu qu'il était, se conduisait comme les enfants de son âge. Elle savait qu'elle avait dû l'allaiter, le vêtir, le soustraire à la persécution, en un mot, veiller sur lui, comme s'il s'était agi d'un enfant ordinaire. Il était donc naturel qu'elle fût inquiète de sa disparition.

Ainsi aucun passage évangélique ne contredit certainement la doctrine que nous avons soutenue. Ceux qui lui paraissent contraires peuvent recevoir une explication satisfaisante. Des objections douteuses ne ruinent pas une thèse solidement établie, sinon certaine, du moins très probable.

F. GIRERD.
Supérieur des Missionnaires du Sacré-Cœur.

Consultations liturgiques

I. Le Rituel (éd. 1913) donne au nombre des bénédictions réservées à l'Évêque, et pouvant être faites par un prêtre en ayant la faculté, une formule de bénédiction de cloches d'églises autre que celle du Pontifical. — Si l'Évêque délègue un prêtre pour une bénédiction de ce genre, est-il nécessaire qu'il ait pour cela un *indult?* — l'eau bénite qui sert à la simple aspersion de la cloche, doit-elle être bénite au préalable par l'Évêque — comme cela devait se faire, d'après les auteurs, au temps où il n'existait, pour les cloches, d'autre bénédiction que celle du Pontifical?

II. Etant donné l'existence de la formule nouvelle *de qua supra*, un Évêque peut-il encore demander à Rome un indult lui permettant de déléguer un simple prêtre pour bénir des cloches avec la formule du Pontifical? — Supposé cet indult accordé, que penser du sentiment des auteurs qui réservent en tous cas à l'Évêque de bénir l'eau dont on fait usage au cours de la cérémonie? — Doit-on faire usage pour les cloches des églises consacrées de la seule formule du Pontifical?

R. Il y a dans les livres liturgiques romains trois bénédictions de cloches. L'une — la plus ancienne — qui se trouve au Pontifical (2e partie); une autre placée à l'appendice du Rituel parmi les bénédictions réservées à l'Évêque ou à un prêtre délégué, mais avec le titre confirmé par les prières : *Benedictio novae campanae, quae tamen ad usum Ecclesiae non inserviat.* Cette bénédiction peut servir pour une cloche d'horloge, de beffroi municipal, d'école, etc., mais non pour une cloche destinée à annoncer des cérémonies religieuses (1) : nous n'avons pas à nous en occuper. La troisième est encore au supplément du Rituel, parmi les bénédictions réservées à l'Évêque ou aux prêtres délégués, avec le titre *Benedictio novae*

(1) S. R. C. *Sedunen.*, 4 mart. 1892, 3770. *N. R. Th.* t. XXIV (1892), p. 507.

campanae quae ad usum Ecclesiae sive Sacelli inserviat. C'est au sujet de ce rite que les questions ont été posées.

Cette formule de bénédiction a été promulguée par le décret *Romana*, du 22 janvier 1908 (1), qui maintient le droit de l'Ordinaire de bénir les cloches destinées à l'usage du culte, par lui-même ou par son délégué. En apparence rien n'était donc changé ; on avait seulement deux formules : celle du Pontifical, avec les onctions, et celle du décret *Romana* insérée à l'appendice du Rituel romain (2), un peu plus simple et sans les onctions. En fait, plusieurs questions se soulevaient. L'Évêque pouvait-il, de droit ordinaire, déléguer sans indult un simple prêtre pour la bénédiction des cloches avec la nouvelle formule? La formule du Pontifical peut-elle être encore employée par un simple prêtre? Enfin un Évêque peut-il employer la nouvelle formule, ou est-il toujours tenu de suivre le rite marqué au Pontifical?

La bénédiction des cloches est réservée à l'Évêque. L'enseignement des auteurs est ferme sur ce point. L'Évêque ne peut, de droit ordinaire, déléguer à un simple prêtre cette bénédiction, telle qu'elle est prescrite au Pontifical, en raison des onctions que comporte ce rite consécratoire. « *Consecratio est ordinis episcopalis, iuxta communem*, nous dit Reiffenstuel (3) : *et quoniam ad potestatem ordinis episcopalis pertinet, eam episcopus sacerdoti non episcopo committere non potest.* » L'Ordinaire peut, en effet, déléguer sa juridiction, mais non ce qui appartient au pouvoir d'Ordre : il ne peut donc déléguer à un simple prêtre une consécration, qui est, par l'institution de l'Église, d'ordre épiscopal. Un indult du Saint-Siège est nécessaire, puisqu'il s'agit en réalité, d'une dispense concernant une loi générale de l'Église. Par ailleurs les onctions étaient de précepte, d'après le rite du Pontifical, et ne pouvaient être omises.

(1) *N. R. Th.*, t. XL, (1908), p. 487. — (2) Editio typica, 1913, p. 77*-84*. — (3) *Ius canonicum*, lib. 3, tit. XL, n. 42. Cfr. n. 48.

En outre, la bénédiction des cloches est un droit épiscopal « *de lege iurisdictionis* » (1) que l'Ordinaire du lieu possède même sur ceux qui ne sont pas soumis à la loi diocésaine. C'est en raison de ce rapport avec la loi de juridiction, qu'il peut déléguer, de droit ordinaire, cette cérémonie et toutes les consécrations à un autre ministre idoine et dûment qualifié (2) en ce qui concerne le pouvoir d'Ordre, à un évêque titulaire, par exemple.

Mais la bénédiction des cloches n'était d'*ordre épiscopal*, que parce que ce rite consécratoire comportait les onctions (3). La nouvelle formule ayant supprimé les onctions, la bénédiction demeure toujours un droit épiscopal de juridiction, mais n'est pas d'ordre épiscopal : par suite l'Ordinaire pourra déléguer cet acte de juridiction, *iure proprio*, sans indult. C'est ce qu'établit le Code (4) qui applique à la consécration et à la bénédiction des cloches ce qui est établi (5) pour la consécration ou la bénédiction d'un lieu sacré. La consécration (bénédiction avec onction) appartient à l'Ordinaire du lieu, s'il est Évêque ; même si l'objet à consacrer est la propriété de Réguliers, et est, par suite, soustrait à la loi diocésaine et à la juridiction proprement dite, il n'est pas exempt de droit épiscopal d'Ordre qui est *de lege iurisdictionis* (6). De même l'Ordinaire du lieu, en raison de ce droit de juridiction, même s'il n'a pas le caractère épiscopal, peut permettre à un Évêque de son rite d'accomplir sur son propre territoire ces consécrations.

Par contre, lorsqu'il s'agit de *bénédictions*, par opposition

(1) C. *Constitutus*, 6, X. *De religiosis domibus*, III, 36 ; glossa c. *Dilectus*, X, De off. iud. ord., I, 31, v°, *de lege iurisdictionis*. — (2) Reg. iur. 68, in 6°. — 3) Cit. glossa c. *Dilectus* et c. *Conquerente*, 16, h. t., Reiffenstuel, l. c. — (4) Can. 1169 § 5. — (5) Can. 1155 et 1156. — (6) Pour éviter toute équivoque, bien que ce droit ait son fondement dans la juridiction, en ce sens que l'Évêque tient *la faculté d'exercer ces pouvoirs d'ordre sur un territoire déterminé* de son institution ou provision canonique (préconisation), je préférerais appeler ce droit *pontifical*. Ces pouvoirs sont, en

aux *consécrations*, les onctions n'intervenant pas, il ne s'agit plus du droit pontifical ou épiscopal, mais seulement du pouvoir *sacerdotal* d'Ordre et de la juridiction : l'Ordinaire du lieu bénira le local ou l'objet, s'ils appartiennent au clergé séculier ou à des religieux non exempts ou à une religion laïque ; le supérieur majeur au contraire les bénira, s'il s'agit d'une Religion cléricale exempte. L'Ordinaire et le supérieur peuvent déléguer un autre prêtre.

Cela dit, il est facile de répondre aux questions de notre correspondant et à celles qui ont été indiquées plus haut.

I

Nous venons de voir que l'Évêque n'avait besoin d'aucun indult pour déléguer à un simple prêtre une bénédiction de cloches avec la formule du Rituel (1).

L'eau bénite ordinaire est employée dans ce nouveau rite, tandis que celle dont on usait d'après la formule du Pontifical était bénite spécialement pour la cérémonie. On comprend que, la bénédiction solennelle ou consécration d'une cloche étant de droit pontifical, l'Évêque put se réserver, ou que le Saint-Siège lui réservât, un rite séparable et préparatoire, qui peut s'accomplir en dehors du lieu de la bénédiction. Ceci n'a plus sa raison d'être avec la nouvelle formule qui prescrit l'eau bénite ordinaire. L'Évêque ne pourrait donc se réserver de bénir cette eau : les rubriques permettent à tout prêtre de faire cette bénédiction ordinaire de l'eau.

effet, des pouvoirs qu'il tient radicalement de son *sacre* et du *caractère épiscopal*. Dans une bulle en faveur de l'Ordre de Cîteaux, Urbain III, *Cum Ordo ve. ter*, 14 mars 1185 ou 1187, énumère certains de ces actes de droit pontifical (abbatum benedictiones, monachorum ordinationes, *benedictionem vasorum* et vestium) et les appelle « *quae ad officium episcopale pertinent.* » C'est ce que le Code comprend dans l'expression *exercere pontificalia* (c. 337 § 2 et ses sources). — (1) Can. 1156.

II

La nouvelle formule ne supprime pas l'ancienne et, par suite, l'Ordinaire peut encore et doit en principe (1) demander un indult lui permettant de déléguer un prêtre pour bénir les cloches avec la formule du Pontifical.

Le sentiment des auteurs qui réservait à l'Évêque le droit de bénir au préalable l'eau dont on faisait usage au cours de la cérémonie, était absolument fondé en droit. Le texte des Décrétales (2) est formel en ce qui concerne l'eau *grégorienne* employée pour la réconciliation d'une église consacrée, et a été légitimement appliqué par analogie à l'eau employée pour la consécration des cloches.

En fait, d'ailleurs, d'après le catalogue des facultés que peut accorder la Sacrée Congrégation des Rites (3) nous voyons qu'elle expédiait des indults, tantôt en excluant la bénédiction de l'eau, tantôt *aquae benedictione non exclusa*. On devait se conformer à la teneur de l'indult. Mais depuis la mise en vigueur du Code, n'y a-t-il pas eu changement de discipline?

On a émis l'opinion que le canon 200 § 1 permettait au délégué, en tous les cas, quelle que fut la teneur de l'indult, de bénir l'eau. Il suffit de lire ce canon pour constater que cette interprétation est inexacte : car il ne vise que le pouvoir *de juridiction*. Pour les facultés qui relèvent du pouvoir d'*Ordre*, il faut s'en tenir au canon 210 : il faudrait donc que le droit ou *la lettre* de l'indult accordassent la faculté de bénir l'eau d'une manière *expresse*. « *Potestas Ordinis... sive adnexa officio sive commissa personae, nequit aliis demandari, nisi id expresse fuerit iure vel indulto*

(1) Afin de pouvoir faire consacrer par d'autres les cloches des églises dédiées, qu'il ne pouvait consacrer personnellement ou par un autre Évêque. — (2) C. *Aqua*, 9, X, De consecrat. eccl. III, 40. — (3) *Facultates ordinariae*, nn. 14 et 15.

concessum ». On pourrait bien invoquer le canon 1177, qui permet au prêtre délégué pour la réconciliation d'une église consacrée de bénir à cet effet l'eau grégorienne. Avant le code cette bénédiction était réservée à l'Évêque, et c'était même par analogie que la bénédiction de l'eau destinée au baptême des cloches avait été pareillement réservée. Il semble donc que, par analogie, on devrait conclure que la réserve n'existe plus. Néanmoins, le canon 210 est formel et on ne saurait voir dans le canon 1177 une concession *expresse* du droit *pour la bénédiction de l'eau destinée à la cérémonie de la consécration des cloches :* il faut donc s'en tenir à la lettre de l'indult.

Le décret *Romana*, cité plus haut, répond à la dernière question posée par notre correspondant : *Quod attinet ad ecclesias consecratas, in benedictione signi vel campanae decentius servetur ritus Pontificalis Romani.*

Nous avons pour les cloches deux formules de bénédiction, qui sont entre elles dans le même rapport que les formules de la bénédiction et de la consécration des églises. Il est plus convenable que l'église consacrée ait des cloches pareillement consacrées. Mais, si c'est une question de haute convenance liturgique, il n'y a pas d'obligation stricte.

Malgré l'existence des deux formules, la S. Congrégation continue, si nos renseignements sont exacts, à délivrer des indults permettant aux simples prêtres l'usage de la formule du Pontifical et autorisant les Ordinaires à déléguer des prêtres pour consacrer des cloches.

Un Évêque ou un prélat ayant l'usage des pontificaux, peut-il employer personnellement la nouvelle formule? ou est-il tenu d'employer celle du Pontifical? S'il s'agit d'un prélat ayant l'usage des pontificaux, la réponse affirmative n'est pas douteuse *a priori*. C'est par privilège qu'il a les pontificaux, et ordinairement nul n'est tenu d'user d'un privilège; de plus il n'est pas pontife ou évêque et si l'usage

des marques extérieures et des privilèges des pontifes lui est accordé avec plus ou moins d'extension, il n'en demeure pas moins simple prêtre et comme tel, s'il est du rit romain, c'est au Rituel Romain et non au Pontifical Romain qu'il doit en bonne règle, sauf privilège légitime, prendre les rites des sacrements et des sacramentaux.

Mais l'Évêque lui-même peut employer la nouvelle formule. En la promulguant, la Sacrée Congrégation l'a clairement spécifié : *Haec benedictio ab* Episcopo, *vel ab aliis facultatem habentibus facienda est* (1). R. A. TRILHE.

II. A quel jour (le premier dimanche d'octobre ou le 7 octobre) peut-on gagner les indulgences *toties quoties* dans les églises et chapelles où est érigée la confrérie du très saint Rosaire?

R. Le principe de la solution nous est donné par le canon 922 ; celui-ci d'ailleurs ne fait que reproduire l'ancienne législation, et en particulier le décret *Urbis et Orbis* du 9 août 1852 (Decr. auth. n. 360) : « Indulgentiae adnexae festis vel sacris supplicationibus... translatae intelliguntur in eum diem, quo festa huiusmodi legitime transferantur, si festum translatum habeat officium cum Missa sine sollemnitate et externa celebratione ac translatio fiat in perpetuum, vel si transferatur sive ad tempus sive in perpetuum sollemnitas et externa celebratio. » Deux cas sont donc à distinguer : ou bien la fête à laquelle est concédée une indulgence a une solennité, et alors l'indulgence se gagne toujours le jour même où se célèbre la solennité, peu importe le jour où se récite l'office, ou bien la fête n'a pas de solennité, et alors l'indulgence reste au jour propre de la fête, à moins que l'office de la fête n'ait été transféré *in perpetuum*. On peut se demander en quoi consiste essentiellement cette solennité extérieure qui entraîne avec elle les indulgences. Il est certain que cela ne

(1) Decr. *Romana*, 22 janv. 1908.

suppose nullement qu'en ce jour on ait eu l'office du mystère ou du saint, il n'est pas même requis qu'un indult permette de célébrer ce jour une ou plusieurs messes du saint ou du mystère; il suffira par exemple qu'en ce jour dans cette église ou chapelle, mieux ornée qu'à l'ordinaire, ou devant la statue du saint exposée, les fidèles ou une confrérie se réunisse, y récite des prières extraordinaires, ou assiste à d'autres exercices de piété dans le but d'honorer d'une façon spéciale ce jour-là le saint ou le mystère (1).

D'après cela, la fête du saint Rosaire ayant été transférée *in perpetuum* au 7 octobre, là où cette fête se célèbre sans solennité extérieure, c'est en ce jour (7 octobre) que se gagneront les indulgences, par contre dans les églises ou chapelles où on aurait continué à célébrer la solennité extérieure de la fête au premier dimanche d'octobre, c'est en ce dernier jour seul que pourront se gagner les indulgences.

2. Lorsqu'une fête à laquelle était annexée une indulgence vient à être supprimée, l'indulgence accordée pour cette fête cesse-t-elle aussi?

R. Lors de la réforme du Bréviaire beaucoup de fêtes particulières, telles que les fêtes de la passion, les fêtes de la Vierge fixées auparavant aux dimanches d'octobre ont été élaguées des propres diocésains ou religieux; or, il se faisait que par indult particulier à certaines de ces fêtes avait été accordée une indulgence. La plupart du temps, de ces anciennes fêtes il ne reste absolument rien, ni office, ni solennité, dès lors on ne voit pas comment une indulgence accordée pour la fête puisse encore subsister; la suppression de la fête, qui est le principal, entraîne la suppression de l'accessoire, l'indulgence; cela résulte d'ailleurs du canon 75: *Privilegia realia cessant per absolutum rei... interitum.*

Jos. PAUWELS, S. I.

(1) Cf. BERINGER-HILGERS. *Die Ablässe, ihr Wesen und Gebrauch.* 14 ed. 1915, § 23, p. 141.

Actes du Saint-Siège

ACTES DU SOUVERAIN PONTIFE

MOTU PROPRIO SUR LA TENUE DU CONCLAVE.

Par *Motu proprio*, *Cum proxime*, du 1er mars 1922, S. S. Pie XI a modifié quatre articles de la Constitution de Pie X, *Vacante sede apostolica*, du 25 déc. 1904, qui règle la procédure de l'élection pontificale (1). Ce sont les articles 33, 26, 38 et 54.

1. L'ouverture du Conclave ne pourra se faire que le seizième jour après la mort du Pape et non plus le onzième ; le S. Collège reçoit même le pouvoir de prolonger ce délai de deux ou, au plus, de trois jours. Cette prolongation de l'intervalle de temps entre le décès du S. Pontife et l'ouverture du Conclave permettra probablement toujours aux Cardinaux des États-Unis d'arriver à temps pour prendre part au premier scrutin.

2. Les six premiers services funèbres solennels seront célébrés aux jours désignés par les Cardinaux dans la première réunion du S. Collège après le décès du Pape.

3. Les Cardinaux pourront certainement — la chose était mise en doute — se contenter au Conclave d'un seul serviteur, au lieu de deux, et il pourra être laïc.

4. Il est désormais permis aux Cardinaux de célébrer le S. Sacrifice le premier jour du Conclave ; ceux-là seuls qui, pour une raison quelconque, ne voudraient pas célébrer, devront communier à la Messe pendant laquelle, auparavant, tous devaient s'approcher de la Sainte Table. J. C.

S. CONGRÉGATION DU SAINT-OFFICE

Condamnations de livres.

Dr. Nivard Schögl, O. C. *Die heiligen Schriften des Alten Bundes*, erster Band, est condamné et mis au rang des livres prohibés. (Décret du 19 mai 1922, *A. A. S.*, XIV, p. 349).

(1) Voir le texte à la fin du Code, Documentum I.

Anatole France. — « Opera omnia... ad praescriptum C. I. C. can. 1399, 2°, 3°, 6°, 9°, prohiberi ipso iure eaque in Indicem Librorum prohibitorum inserenda esse. » (Décret du 2 juin 1922, *A. A. S.*, XIV, p.379).

S. CONGRÉGATION DU CONCILE

L'aliénation d'objets précieux et de dons votifs. (Réponses de la *S. C. C.*, Lauden. *Circa donaria votiva et alienationes*, 14 janv. 1912. *A. A. S.* XIV, p. 160, ss.).

Attentis deductis et resolutis in causa Dioecesis N. *Donariorum votivorum*, die 12 iulii 1919 (*A. A. S.*, XI, p. 416), Ordinarius Laudensis ab hac Sacra Congregatione reverenter postulavit infrascriptorum dubiorum solutionem :

I. Utrum ad alienationem rerum utcumque pretiosarum, semper necessarium sit beneplacitum Apostolicum, an possit Ordinarius intra certos summae limites huiusmodi alienationem permittere.

II. Utrum ad alienationem quorumcumque donariorum votivorum requiratur beneplacitum Apostolicum, an possit Ordinarius de eisdem disponere, intra certam summae quantitatem.

III. An ad alienationem donariorum votivorum requiratur beneplacitum Apostolicum, quando ipse oblator donarii in alienationem ultro consentiat.

IV. Utrum mera oblatio doni ad altare vel ad sacram iconem, praesumptionem voti secum ferat, an positive constare debeat donarium ex voto oblatum esse.

V. An in Ordinarii facultate sit, quando Consilium administrationis et Capitulum cathedrale inter se dissentiant, supplere alterutrius consensum, tum in negotio alienationum tum in quovis aequipollenti contractu.

Die 14 ianuarii 1922, Sacra Congregatio Concilii in plenariis Emorum ac Revmorum Patrum comitiis in Palatio Apostolico Vaticano habitis, perpensis omnibus, respondendum censuit :

Ad 1. Ad Pontificiam Commissionem Codicis pro canonibus authentice interpretandis.

Ad 2. *Affirmative* ad primam partem; *negative* ad alteram.

Ad 3. *Affirmative.*

Ad 4. Donarium praesumi votivum, nisi de contraria donatoris vel offerentis voluntate aliunde constet.

Ad 5. *Negative.*

Facta autem de praemissis SSmo Domino Nostro Benedicto PP. XV relatione per infrascriptum Sacrae Congregationis Secretarium, in Audientia postridie habita, Sanctitas Sua datas resolutiones approbare et confirmare dignata est.

Le R. P. Besson, s. I., a donné un commentaire développé de la décision à laquelle renvoie le préambule des réponses ci-dessus mentionnées (1). Il suffira donc d'attirer l'attention du lecteur sur les précisions apportées en cette matière par le nouveau document du S. Siège.

I. Pour la seconde fois, la S. Congrégation refuse de se prononcer sur l'interprétation des mots « res pretiosa. » Dans la cause *N.* du 12 juillet 1919 (*A. A. S.*, XI, p. 416), le rapporteur propose la limite de 1000 fr., admise par de bons auteurs. Maintenant la Commission d'interprétation est saisie de la question. On sait que le P. Vermeersch, s. I. pense non seulement qu'un objet, pour être *précieux*, doit valoir un millier de lires ou de francs, mais qu'on peut, sauf décision contraire du S. Siège, s'en tenir à la valeur-or de cette somme. En effet, l'assimilation des couronnes autrichiennes et des marks allemands à la lire italienne ou même du franc belge au franc suisse ou au shelling conduit à des conclusions invraisemblables dans le désarroi actuel du change. Il faudrait un indult apostolique pour aliéner en Autriche, un objet d'une valeur de 20 fr. belges ou pour contracter un emprunt de la valeur de 600 fr. belges (2). Le danger cependant de voir aliéner pendant cette crise, des objets ou des immeubles de grande valeur pourra motiver une solution officielle différente.

(1) *N. R. Th.*, t. XLVII (1920), p. 133, ss. — (2) En l'an de grâce 1921, on payait à Vienne 30.000 couronnes le mètre d'étoffe pour un costume ecclésiastique! Le costume, façon comprise, revenait à 120.000 ou 150.000 couronnes!

II. La seconde réponse reprend, en la formulant d'une manière plus rigoureuse, la décision prise dans la cause N. Dans les dons votifs, il faut considérer la *nature* de l'objet ; sa valeur n'entre pas en ligne de compte.

III. Mais voici qui jette une nouvelle lumière sur les motifs pour lesquels il faut toujours recourir au S. Siège dans l'aliénation de *dons votifs*. On expliquait cette nécessité par la commutation de pieuses volontés contenue dans cette aliénation, qui change la destination imposée par le donateur (1). Ce n'est point la vraie raison. La S. Congrégation en effet exige l'indult, même si le donateur consent formellement à l'aliénation. Déjà le P. Besson (*l. c.* p. 139) en avait indiqué le motif : « le donateur lui-même s'est dépouillé du droit de l'accorder (ce consentement) en consacrant ce don au culte de Dieu ou des Saints. » Il faut donc obtenir du Souverain Pontife qu'en vertu de son pouvoir suprême en matière spirituelle, il permette de changer la destination de l'objet, ou qu'au moins il soustraie le don votif à cette forme spéciale de consécration au culte. Le consentement du donateur supprime seulement l'injustice commise à son égard en n'observant pas les clauses de la donation ; il laisse entière l'injustice commise à l'égard de l'église et le péché contre la religion.

IV. L'objet donné pour orner un autel, une statue, une image, doit être regardé comme un don votif, sauf preuve du contraire. C'est, en effet, le cas le plus ordinaire. Mais rien n'empêcherait le donateur de vouloir, dès l'abord, consacrer au culte la valeur même de l'objet, tout en désirant ou en stipulant que celui-ci ornera l'autel ou la statue pendant un temps plus au moins long. Cette volonté peut même se présumer dans certaines circonstances. Ainsi les objets de cire, représentant un membre, un enfant, un animal, et suspendus auprès des statues ou images de la T. S. Vierge ou des Saints, ne peuvent, par leur nature, y être indéfiniment conservés. On comprendrait donc qu'après un temps plus ou moins long, d'après l'emplacement de la sainte image et le nombre plus ou moins considérable de ces

(1) Cf. Besson, *N. R. Th.*, *l. c.*, p. 140.

dons votifs, ils fussent, par exemple, fondus et convertis en cierges destinés au culte du même bienfaiteur céleste.

V. Quand le Code exige le consentement de plusieurs Conseils, il le fait à dessein pour empêcher des aliénations injustifiées. Le dissentiment entre le Conseil d'administration et le Chapitre suffira souvent à montrer que l'aliénation n'est pas pleinement motivée (c. 1530, § 1, 2°). Parfois cependant, il pourra s'expliquer par un motif moins surnaturel! Aussi importe-t-il de bien choisir les membres de ces Conseils. Dans tous les cas, l'Ordinaire garde la ressource de recourir à Rome.

VI. Quelles sont les obligations d'un Recteur d'église, d'un curé, d'un Supérieur qui aurait aliéné, de bonne ou de mauvaise foi, des dons votifs sans l'autorisation nécessaire?

Qu'il ait ou non présumé ou reçu l'autorisation du donateur, la vente est nulle, faute d'objet. Le don votif est, en effet, hors commerce. De plus, il n'appartenait pas au vendeur. Il y a donc à l'égard de l'église dépouillée, injustice, au moins matérielle. Comment la réparer, sinon en y replaçant l'objet ou son équivalent? Encore faut-il appliquer ici les principes généraux sur la forme et le montant de la restitution. S'il y a une réelle difficulté à rentrer en possession de l'objet, il suffira de lui substituer un objet équivalent. Ce serait le cas, si l'administrateur de l'église, pour recouvrer le don votif, devait exposer sa réputation. Si l'on ne peut avoir un objet équivalent qu'à un prix beaucoup supérieur à la somme obtenue, nous distinguerions entre le vendeur de mauvaise foi et le vendeur de bonne foi. Le premier nous paraît obligé à subir cet inconvénient; il suffira au second de consacrer à l'ornementation du même autel, de la même image, l'équivalent de la somme reçue. Si le vendeur de mauvaise foi veut éviter ce grave inconvénient, ou le vendeur de bonne foi un inconvénient sans importance, ils devront recourir au S. Siège. En dehors de ce cas, nous ne voyons pas à quel titre on les obligerait de demander à Rome une dispense qui valide, avec ou sans effet rétroactif, l'acte indûment posé.

J. Creusen, s. i.

S. CONGRÉGATION DES RELIGIEUX

I. Du rapport quinquennal.

Sancitum est in Codice iuris canonici, ut quilibet supremus Moderator sive monasticae Congregationis sive cuiusvis Religionis iuris pontificii quolibet quinquennio, aut saepius si ita ferant Constitutiones, relationem de statu religionis ad Sanctam Sedem mittat.

Ut autem hoc canonum praescriptum ordinate et utiliter effectum detur, haec Sacra Congregatio, re mature perpensa, ea quae sequuntur decernenda statuit :

I. Quinquennia sint fixa et communia omnibus Religionibus, incipiantque a die prima mensis ianuarii 1923.

Relationem itaque exhibebunt :

A) Ex Religionibus virorum :

a) in primo quinquennii anno : Canonici Regulares, Monachi, Ordines militares.

b) in altero : Mendicantes.

c) in tertio : Clerici Regulares.

d) in quarto : Congregationes votorum simplicium tam clericales quam laicales.

e) in quinto : Societates virorum more religiosorum viventium, sine votis aut cum votis privatis.

B) Ex Religionibus mulierum relationem mittent Congregationes, habito respectu ad regionem in qua exstat domus princeps Instituti, seu ubi sedem ex officio habet Moderatrix Generalis, sequenti ratione :

I anno quinquennii : ex Italia, Hispania et Lusitania,

II anno : ex Gallia, Belgio, Hollandia, Anglia et Hibernia,

III anno : ex reliquis Europae regionibus,

IV anno : ex utriusque Americae partibus,

V anno : ex aliis orbis partibus, et insuper Societates mulierum sine votis more religiosarum viventium vel cum votis privatis.

II. Congregationes quae relationem iam forte exhibuerint intra quinque annos praecedentes eum, in quo, ad normam

supra descriptam eam mittere deberent intra quinquennium 1923-1927, eximuntur ab ea rursum mittenda pro hac prima vice.

III. In exaranda relatione pro Institutis votorum simplicium prae oculis habeantur quaestiones propositae in Instructione data a S. C. EE. et RR., nunc vero ab H. S. C. reformatae ad Codicis conformitatem, eisque fideliter respondeatur.

IV. Moderatores vero supremi Ordinum Regularium et earum Congregationum etiam votorum simplicium aut Societatum more religiosorum viventium, quae ad relationem mittendam ante Codicis promulgationem non tenebantur, quoadusque aliter a Sacra Congregatione provideatur, relationem de statu suae Religionis integram et veritati respondentem — super quo eorum conscientia oneratur — diligenter exarare curent ea ratione et forma, quae Instituti naturae aptior videatur; ita tamen, ut ex ea Apostolica Sedes de statu tam materiali quam morali et disciplinari Religionis plenam sibi notitiam comparare queat.

Prima autem relatio, ante alia de actuali statu religionis, contineat notitias historicas de Ordinis aut Congregationis fundatione; et praecipue ea quae spectant ad eiusdem approbationem per Apostolicam Sedem et ad Constitutiones quibus in praesenti regitur. Interna quoque regiminis forma et natura votorum exponatur, et si qua mutatio in hisce facta fuerit decursu temporum aut si qua in Regulae observantia relaxatio, et quadam auctoritate inducta fuerit, declaretur.

Si qua Congregatio peculiare praescriptum habeat de relatione frequentius mittenda in Constitutionibus a Sancta Sede *post Codicis promulgationem revisis aut approbatis*, hoc servandum erit, nullo habito respectu ad ea quae de quinquennio praesens decretum praescribit.

Ssmus D. N. Pius Pp. XI in audientia concessa infrascripto P. Abbati Secretario die 25 februarii 1922, praesentis decreti tenorem adprobavit, ab omnibus servari et publici iuris fieri mandavit, contrariis quibuscumque minime obstantibus.

Datum Romae ex Secretaria S. Congregationis de Religiosis, die 8 martii 1922. (*A. A. S.*, XIV (1922), p. 161.)

II. **La charge de supérieur général à vie.** (Réponse de la S. C. des Religieux, 6 mars 1922. *A. A. S.*, XIV, p. 163).

S. Congregationi Religiosorum Sodalium negotiis praepositae subiectum fuit sequens dubium :

« An fundatores aut fundatrices Congregationum Religiosarum « vel Piarum Societatum, more Religiosorum viventium, qui « quaeve munere Supremi Moderatoris aut Moderatricis in sua « Congregatione funguntur, ius habeant illud retinendi *ad vitam*, « non obstante praescripto Constitutionum, quae durationem « muneris praedicti ad certum tempus coarctent et reelectionem « eiusdem personae ultra certum limitem prohibeant? »

S. Congregatio, re mature perpensa, respondendum censuit : « Negative, nisi apostolicum indultum obtinuerint. »

Facta autem de praemissis relatione Ssmo D. N. Pio divina Providentia Pp. XI, in audientia infrascripto P. Abbati Secretario concessa, die 25 februarii 1922, Sanctitas Sua resolutionem S. Congregationis approbavit et confirmavit ac publici iuris fieri mandavit.

Datum Romae ex Secretaria S. Congregationis de Religiosis, die 6 martii 1922.

Cette réponse montre avec quelle sévérité la S. Congrégation presse l'exécution des lois qui s'opposent au gouvernement trop prolongé des mêmes supérieurs. Cependant l'on peut croire que des indults seront facilement accordés, quand il s'agit des Fondateurs et Fondatrices, du moins pour prolonger leur gouvernement au delà des limites ordinaires prescrites par les Constitutions. Ce temps est généralement de six ans avec autorisation d'une réélection si le supérieur sortant obtient les deux tiers des voix.

SACRÉE PÉNITENCERIE

Les indulgences apostoliques.

DUBIUM CIRCA INDULGENTIAS APOSTOLICAS, EAS NEMPE QUAS DIE 17 FEBRUARII 1922, SSMUS D. N. PIUS PP. XI LARGIRI DIGNATUS EST.

In canone 933 praescribitur uno eodemque opere, cui ex

variis titulis Indulgentiae adnexae sint, non posse plures acquiri Indulgentias, « nisi aliud expresse cautum fuerit. » Cum autem Indulgentiis Apostolicis a Ssmo D. N. Pio Pp. XI die 17 februarii 1922 benigne impertitis praemittantur quaedam monita, quibus sub n. 4° edicitur, ex expressa declaratione eiusdem Ssmi Domini nostri, per Apostolicarum Indulgentiarum concessionem nullatenus derogari Indulgentiis a Summis Pontificibus iam alias concessis pro precibus, piis exercitiis vel operibus ibi recensitis; humillime quaeritur utrum per huiusmodi declarationem reipsa cautum sit, ad normam postremi incisi citati canonis 933, ut uno eodemque ex operibus in elencho Indulgentiarum Apostolicarum recensitis plures Indulgentiae respective acquiri possint?

S. Paenitentiaria Apostolica ad propositum dubium, die 9 maii 1922, respondendum censuit : *Affirmative, facto verbo cum Sanctissimo.*

Quod responsum, ab infrascripto Cardinali Paenitentiario Maiore in audientia diei 2 iunii praedicti anni, Ssmo D. N. Pio Pp. XI relatum, eadem Sanctitas Sua benigne confirmavit, ac publici iuris fieri iussit.

Datum Romae, in Sacra Paenitentiaria Apostolica, die 14 iunii, anno 1922.

Les *indulgences apostoliques* sont celles que les Souverains Pontifes accordent aux fidèles qui portent ou gardent pieusement certains objets bénits par un prêtre muni des pouvoirs nécessaires. On les gagne à l'occasion de certaines œuvres de piété ou de pénitence et à certains jours de fêtes, soit aux conditions ordinaires, soit pour avoir accompli, au moins une fois la semaine, des exercices de piété, ou bien des œuvres de miséricorde ou de pénitence. — Le catalogue en est publié au début de chaque Pontificat. Celui de Pie XI présente un intérêt spécial, à cause de quelques innovations (1).

1. Il est toujours requis que les objets indulgenciés soient en matière assez solide, pour ne pas se briser au moindre choc ou

(1) Voir le texte ci-dessus, p. 261.

sous un léger effort Une réponse de la S. Congrégation des Indulgences, 29 fév. 1820, permettait d'indulgencier les chapelets dont les grains étaient en verre *massif*. Pour la première fois, les avertissements (n. 1) placés en tête du catalogue, excluent formellement les objets *ex vitro*, sans distinction. Cette exclusion ne doit évidemment s'appliquer qu'aux indulgences apostoliques et aux objets (chapelets) non encore indulgenciés. Les autres ne perdront pas leurs indulgences et on pourrait encore attacher p. ex. les indulgences des Croisiers à un chapelet, dont les grains seraient en verre *massif*, donc assez résistant pour ne pas se briser rien qu'en tombant.

2. Dans la liste des fêtes auxquelles on peut gagner *l'indulgence plénière*, aux conditions ordinaires, on a ajouté la fête du Sacré-Cœur et la seconde fête de S. Joseph (*utriusque festi S. Ioseph*).

3. La formule qui exige la confession a été modifiée conformément aux prescriptions du Code (c. 931).

4. Le nombre de jours d'indulgence accordés pour divers exercices de piété a été augmenté (n. 2, 300 jours au lieu de 100; n. 3, nouvelle indulgence de 50 jours; n. 6, 300 jours au lieu de 100; n. 7, 100 jours au lieu de 50).

5. D'après la réponse de la S. Pénitencerie (14 iun. 1922. Cf. p. 434), la déclaration expresse faite au n. 4 des *Monita*, qui précèdent l'énumération des indulgences, permet de gagner à la fois les indulgences apostoliques et d'autres indulgences attachées au même objet (Cf. c. 933).

6. Toutes les clauses finales ont été omises. Les unes sont contenues dans le Code, p. ex. la nécessité d'une approbation du S. Siège pour reproduire le catalogue des indulgences apostoliques (c. 1388, § 2); d'autres étaient contraires à de nouvelles décisions. Ainsi, il ressort clairement du c. 924 § 2, que l'on peut prêter un objet indulgencié sans qu'il perde son privilège.

J. Creusen, s. i.

TRIBUNAL DE LA ROTE

Les A. A. S., du 6 février 1922, p. 101, reproduisent les sentences prononcées par le Tribunal de la Rote au cours de l'année 1921 et dont on omet les considérants. La plupart de ces causes ont d'ailleurs été traitées *sub secreto*. Un fait digne de remarque est que dans les neuf procès en nullité de mariage *ex capite vis et metus*, les juges se sont chaque fois prononcés pour la certitude de la nullité. Si l'on ajoute que deux procès, intentés pour le même motif, ont été abandonnés, l'un à cause de la mort d'une des parties, l'autre pour contumace, on devra avouer que cet empêchement dirimant se présente encore de nos jours avec une fréquence regrettable. J. C.

S. CONGRÉGATION DES RITES

Le chant grégorien des préfaces.

Dubia circa cantum sollemniorem Praefationum et circa Intonationes cantus « Gloria in excelsis, Credo et Ite, Missa est. »

Franciscus Brehm Sacerdos, Friderici Pustet, S. R. C. Typographi, librorum liturgicorum redactor, Sacrae Rituum Congregationi sequentia humillime proponit :

Cantu Gregoriano anno 1908 in Missale inducto, Missalium editionibus addi solita est Appendix quaedam, cui titulus « Cantus ad libitum, » a S. R. C. approbata, quae continebat 3 Intonationes Gloria in excelsis necnon Praefationes in tono sollemniori, ad libitum Sacerdotis celebrantis dicendas. Haec Appendix in nova editione typica Missalis Romani Vaticana non amplius recepta est. Iam vero quaeritur :

I. a) Utrum ex eo, quod istae Praefationum cantilenae in nova editione typica Missalis desint, censendae sint abolitae ac prohibitae in posterum?

b) Et si negative, utrum etiam in posterum a typographis S. R. C. istae Praefationes in tono sollemniori Missalium editionibus Appendicis instar addi queant?

c) Et si affirmative, notandum, quod desideretur formulare Praefationis novae de S. Ioseph in eodem tono sollemniori compositum.

II. Cum numerus intonationum *Gloria in excelsis* et *Ite Missa est*, anno 1908 in Missali Romano introductarum, in nova editione typica Missalis valde minutus sit, quaeritur, utrum Intonationes ex Missali exsulantes liceat in eadem Appendice exhibere ad libitum Sacerdotis cantandas.

Et Sacra eadem Congregatio, audito suffragio utriusque Commissionis de re liturgica et de cantu gregoriano, respondendum censuit :

Ad I. a) Negative.

b) Affirmative.

c) Nihil obstat, quominus provideatur.

Ad II. Affirmative.

Atque ita rescripsit ac declaravit. Die 9 aprilis 1921.

Ce décret n'a pas paru dans les *Acta Apostolicae Sedis*. Cependant, les *Ephemerides liturgicae*, auxquelles nous l'empruntons (1) en garantissent la parfaite authenticité. Il confirme ce que nous disions dans notre commentaire sur le nouveau Missel dans le fascicule de décembre 1921 (2).

Jos. Pauwels, s. i.

Note de Morale

Peut-on dans le cas de *nécessité extrême* s'emparer d'une somme ou d'un objet *de grande valeur?*

1° Depuis bien longtemps cette question tient les auteurs en suspens, faute, croyons-nous, d'avoir assez distingué les circonstances concrètes, et partant les principes à appliquer. — S. Alphonse (IV, n. 520) penche pour l'affirmative. Lugo (disp. 16. n. 159) insinue une distinction entre des biens qu'on peut encore appeler *ordinaires*, quoique leur soustrac-

(1) Ephemerides liturgicae. Ianuar. 1922, Anno XXXVI, p. 7. — (2) *N. R. Th.*, t. XLVIII (1921), p. 530.

tion cause à leur propriétaire un grand dommage, et des biens vraiment *extraordinaires* ou recherchés. Pareille distinction est reprise par LEHMKUHL (I. n. 1123) et précisée par GÉNICOT (*Theol. mor.* I. n. 502, surtout depuis la 7e édition ; *Casus*, 4e édit. n. 282). A des biens vraiment extraordinaires ne s'applique pas l'argument qui fonde le « droit de nécessité » : « Dans l'ordre de la Providence, les biens extérieurs sont destinés, en tant que *moyens ordinaires et naturels*, à assurer à tout homme les choses que la nature veut être communes à tous, comme la vie ou un bien équivalent ; le droit de propriété privée doit donc dans un cas pareil céder devant l'extrême nécessité du prochain. » On prouverait difficilement qu'on doive donner à l'antécédent une portée plus grande. Même avant l'état de « division des biens » les hommes n'auraient pas eu couramment à leur disposition des biens extraordinaires ; la nature ne les met pas davantage à leur disposition après l'établissement de la propriété privée et en dépit de celle-ci. Il n'y a aucune répugnance à admettre que le droit naturel ne pourvoit pas à des cas exceptionnels vraiment extraordinaires. Le propriétaire peut toujours raisonnablement être opposé à ce qu'on vienne lui enlever pareils biens, tandis que devant l'extrême nécessité du prochain son opposition serait déraisonnable s'il s'agissait de biens qu'on doit encore appeler ordinaires. Il va sans dire que si on peut supposer légitimement qu'un propriétaire très condescendant consent de fait à la soustraction de biens extraordinaires, celle-ci ne sera plus un vol.

2° Ces considérations permettent de préciser un autre point que les auteurs traitent avec beaucoup d'hésitation. Jusqu'à concurrence de quelle somme une « *participation immédiate* » *à une injustice* dans les biens temporels peut-elle s'excuser, quand on y est forcé sous peine de mort ou de sévices graves ? C'est par exemple le cas de quelqu'un qui a la garde d'une maison et se voit l'objet de menaces très sérieuses de la part

de voleurs. Ce malheureux se trouve dans une nécessité extrême; il a en principe (1) le droit d'affecter à son utilité personnelle, pour se sauver, les biens du maître, pourvu qu'il ne s'agisse pas de biens vraiment extraordinaires.

Il est d'autres cas de nécessité extrême où des auteurs concèdent, avec quelques hésitations, de s'emparer de biens plus considérables, comme d'un cheval pour fuir un danger de mort, ou d'une somme énorme pour échapper à la captivité ou au déshonneur d'une faillite. Mais ces auteurs ne supposent-ils pas, ou ne devraient-ils pas supposer pour rester dans le vrai, que ces biens seront rendus plus tard, de façon qu'il s'agit d'un *prêt* forcé plutôt que d'une aliénation? Il est incontestable qu'on peut dans une nécessité extrême emprunter de force des biens très considérables, si l'on est moralement sûr de pouvoir les rendre. Nous supposons donc partout, sauf mention contraire, que les biens enlevés seront irrémédiablement perdus pour le propriétaire.

3° Reste à déterminer ce qu'on doit entendre par *biens vraiment extraordinaires*, auxquels même une nécessité extrême ne donne pas droit. Ce n'est certes pas seulement une *matière relativement grave*, c'est à dire, dont la soustraction causerait à son propriétaire un grand dommage (2);

(1) Nous ne considérons pas, d'une part, le cas d'un engagement plus strict; d'autre part, des circonstances qui permettraient de s'approprier des biens plus considérables pour se tirer d'affaire, par exemple si l'on veut et peut compenser le dommage, ou si celui-ci était causé même si l'on se sacrifiait, ou si l'on peut légitimement présumer que le propriétaire consent de fait. — Si toutefois le propriétaire allait tomber lui-même dans une nécessité extrême, le principe de possession prévaudrait sur le « droit de nécessité. » — (1) Les perturbations économiques, suite de la guerre, obligent à reviser certains chiffres qu'on donnait auparavant. Pour la *matière relativement grave*, il y a lieu de tenir à la norme : l'entretien quotidien de la famille, équivalant à peu près au gain ou au salaire journalier. Généralement les ouvriers ne devront plus être considérés comme les plus nécessiteux. Il semble toutefois exagéré de traduire matériellement en valeur papier-monnaie actuelle les estimations d'avant la guerre, cette valeur, ainsi que

ni même la *matière absolument grave*. Ne pourrait pas s'en tenir à ce que le Cardinal D'Annibale (II, n. 283) appelle biens « *considérables* » que quiconque (1) pourrait au besoin *défendre par la violence* au risque de tuer le voleur? L'éminent auteur assigne 400 francs; mettons, dans les circonstances actuelles, 600. Pareille somme à conserver constitue une raison suffisante pour s'exposer à tuer le prochain. Même la stricte justice serait encore sauve s'il s'agissait d'une somme moindre à sauver, puisque le « prochain » lui-même, par sa tentative de vol, est cause du danger qu'il court. Mais la charité, vertu plus délicate, semble exiger qu'il s'agisse de biens aussi « considérables » avant de permettre l'emploi d'une violence dangereuse. En effet, en règle générale, elle fait sacrifier les *superflua vitae* à la vie éternelle d'autrui, et même les *superflua status* pour assurer sa vie temporelle, pourvu qu'il ne s'agisse pas, disent les auteurs, de biens vraiment « extraordinaires ».

4° Nous estimerons donc volontiers de la même façon les biens « considérables » qu'on peut au besoin défendre par la violence et les biens « extraordinaires » que le droit de nécessité n'autorise pas à enlever et que le propriétaire n'est pas obligé de *donner, en vertu de la charité* (2), même s'ils étaient nécessaires, par exemple, pour sauver la vie d'un malade par des remèdes excessivement coûteux ou par son transfert dans les pays chauds, etc. Pareille somme, nous le

le prix des choses, revenant dans un avenir plus ou moins prochain, il faut l'espérer, à un taux plus stable et plus pondéré. Cfr. Genicot, 9e éd. et suiv. I. n. 507. — (1) Un pauvre pourrait en effet employer la violence pour une somme moindre : elle a pour lui une valeur considérable. — Nous supposons dans le texte que le voleur n'attaque pas la personne du propriétaire. — (2) Le cardinal de Lugo fait justement observer (d. 16, n. 159) qu'il serait inexact de poser comme principe absolument général, qu'on peut enlever en vertu du droit de nécessité ce que le propriétaire est obligé de donner par charité. Aussi nous ne faisons pareil rapprochement que pour l'estimation numérique dans l'hypothèse qui nous occupe.

répétons, n'est pas mise par la nature ou plutôt par la Providence à la disposition de tous : le propriétaire n'est donc pas obligé de s'en dessaisir.

5° Nous comprenons aussi que le propriétaire ne serait pas obligé en vertu du Ve Commandement de dépenser ces biens « extraordinaires » *pour sauver sa propre vie*, par exemple pour chercher à grands frais un climat plus doux. On ne doit soigner sa santé que par les moyens « ordinaires » et naturels et ce qu'on n'est pas tenu de débourser pour mettre sa vie hors de danger, a fortiori on ne doit pas le donner en aumône au prochain.

Concluons : des biens considérables ou vraiment extraordinaires (600 frs. ou plus) que je ne suis pas obligé de sacrifier pour me sauver la vie (5°), je puis aussi préférer les garder plutôt que d'assurer la vie d'autrui ; je puis donc m'abstenir de les donner (4°) ou empêcher au besoin par des moyens violents qu'on me les enlève (3°) ; je puis raisonnablement exiger que le prochain s'expose éventuellement à de grands dangers (2°) et subisse une nécessité extrême (1°) plutôt que de me nuire irréparablement dans cette mesure. — Le bon sens commun ne réprouve pas cette analogie dans l'estimation, malgré l'intervention de plusieurs principes formels différents.

J. Salsmans, S. I.

Bibliographie

R. M. DE LA BROISE et J. V. BAINVEL, prof. à l'institut catholique de Paris. **Marie mère de grâce.** Étude doctrinale... mise au point et augmentée par J. V. Bainvel avec une introduction par S. E. le cardinal L. Billot, s. i. Paris, Beauchesne, 1921, XXX-144 pp.

« Ce petit volume est composé presque tout entier de pièces déjà publiées en d'autres circonstances » (XXIX). Il n'importe, il rendra de grands services. Écrit avec science et piété, il fera du bien : car il éclaire la dévotion, en exposant méthodiquement la doctrine de la médiation de la T. S. Vierge et ses principales preuves ; et l'onction du style embaume le cœur. E. H.

Catéchisme de la profession religieuse d'après les *Normae* et le nouveau Code de droit canonique. — Renteria, Guipuzcoa (Espagne), 1921, in-12, 270 pp. Prix : 5 fr.

On trouvera dans ce *Catéchisme* un exposé très complet des obligations de la vie religieuse, canonique et ascétique sur l'état de perfection. C'est, sous forme de questions et de réponses, toute la doctrine. Une première édition avait paru avant la promulgation du Code ; elle a été remaniée d'après la nouvelle législation. Parfois cependant l'influence du droit antérieur fait trop atténuer les modifications introduites par le Code. Fournir aux personnes qui n'ont point étudié la théologie une doctrine à la fois claire et exacte de l'obligation des règles et des vœux n'est pas chose aisée. Les auteurs (Frères du S. Cœur du Puy) y ont, en général, réussi. Personne ne s'étonnera que dans ces 730 réponses, quelques-unes soient inexactes ou très discutables. La profession *temporaire* n'a pas été imposée aux Ordres religieux par Pie IX et par Léon XIII, mais seulement la profession *simple* perpétuelle (p. 15). — Actuellement, le renvoi des religieux laïcs comporte souvent la dispense *totale* de la profession solennelle. La naissance illégitime n'est plus un empêchement de droit *commun* à l'entrée en religion (n. 56). Est-ce une opinion commune que le religieux commette un péché d'*injustice*, en désobéissant à un ordre donné en vertu du vœu (n. 563)? J. CREUSEN, s. i.

BALMÈS, H., O. M. I. **Les Religieux à vœux simples** *d'après le Code*. Lyon, Quai Gailleton, 39. In-12, 248 pp. *Prix :* France, 5 fr. 75. Union postale, 6 fr.

L'auteur a voulu écrire « un livre utile. Pas autre chose. Ni œuvre littéraire, ni savante étude. » Il pourra se féliciter d'avoir atteint

son but en mettant à la portée des supérieurs et des simples religieux une explication à la fois claire et solide des droits et des devoirs de l'état religieux. En s'écartant très peu de l'ordre du Code, il a su grouper tous les canons qui intéressent les religieux à vœux simples. Le commentaire est sobre, judicieux, appuyé sur les opinions de très bons auteurs. Dans nombre de réflexions ou de conseils on remarque l'expérience du prêtre qui ne connaît pas seulement la vie religieuse par les articles du Code et les commentaires juridiques. A tous points de vue, petit ouvrage excellent.

J. CREUSEN, S. I.

Vie du Père Louis Querbes, Fondateur de l'Institut des Clercs de Saint-Viateur (1793-1859), par le P. Pierre ROBERT, Supérieur Général du même Institut. Préface de Mgr Lavallée, Recteur des Facultés catholiques de Lyon. — Bruxelles, Librairie Albert Dewit, 1922. Grand-octavo de XIV-670 pages. Prix : 15 fr.

Nous ne saurions mieux présenter cet imposant volume qu'en nous référant à la préface où Mgr Lavallée, Recteur des Facultés catholiques de Lyon, l'a magistralement caractérisé et très substantiellement résumé :

« Cet ouvrage est un livre de famille, avant tout. Comme livre de famille, il est admirable. Les Clercs de Saint-Viateur y trouveront la satisfaction de toutes les curiosités que les enfants apportent à connaître les moindres détails du passé familial...

Ils auront une grande reconnaissance à leur Père Général, le T. R. P. Robert, du long labeur qu'il s'est imposé pour écrire l'histoire de l'Institut dont il soutient le poids, en un volume de 670 pages, où il n'y a pas un mot inutile, pas un détail qui n'ait son intérêt pour un Clerc affectionné à sa famille religieuse.

... C'est un énorme travail, mais définitif.

Ce livre de famille a aussi un intérêt général.

La Congrégation des Clercs de Saint-Viateur comprend aujourd'hui 800 religieux, répandus dans l'Ancien et le Nouveau Monde. Ils instruisent près de 13.000 enfants ou jeunes gens, sans parler du soin des autels, qui est, comme on le verra, un des buts principaux de l'œuvre...

Voilà donc un organisme du bien devenu considérable dans l'Église et dans le monde ; et il suffit d'être catholique, ou même psychologue attentif, pour désirer en connaître les origines... »

Le Fondateur fut un de ces puissants ouvriers de régénération religieuse que Dieu donna à la France avec une sorte de prodigalité après la tourmente révolutionnaire. Condisciple du bienheureux Curé d'Ars, et des vénérables Jean-Claude Colin et Marcellin Champagnat, fondateurs, respectivement, de la Société de Marie et des Petits Frères de Marie, il est

digne de figurer à côté d'eux soit pour les œuvres, soit pour la sainteté. Il est évident qu'il a été jusqu'ici trop peu connu du public catholique. L'excellente biographie écrite par son vénéré successeur contribuera à réparer cet injuste oubli. N'y aurait-il pas lieu d'en préparer un abrégé apte à atteindre un plus grand nombre de lecteurs et à susciter des vocations à un Institut très méritant et très adapté aux besoins actuels? Nous en exprimerions volontiers l'avis et le désir. Jean Calès, s. i.

Handelingen van het vlaamsch Maria-Congres. Secretariat, 24, nouveau Marché aux grains, Bruxelles. — 2 vol. in-4°, 367 et 375 pp. Prix : 16 fr.

Ces deux forts volumes éditent les rapports présentés et discutés au *Congrès marial flamand*, qui s'est tenu à Bruxelles du 8 au 11 septembre 1921. — Outre les discours de Mgr. Heylen, évêque de Namur, et du regretté Dr Fierens, prononcés à l'assemblée plénière, le tome 1er contient les travaux de la 1re section; il constitue une véritable Somme de la *Théologie mariale*. C'est que dans cette section l'Université de Louvain, les séminaires de nos quatre diocèses du nord de la Belgique, les scolasticats des Ordres religieux rivalisèrent de science et de zèle pour approfondir les prérogatives de la S. Vierge, surtout son titre de Médiatrice universelle. — Dans le tome second se trouvent les mémoires lus à la IIe section, relatifs au *Culte de Marie :* art et liturgie, histoire du culte de la S. Vierge dans l'Église et plus spécialement en Belgique et dans les Ordres religieux; enfin les rapports de la IIIe section qui ont trait à l'apostolat marial, aux œuvres mariales, comme les congrégations, à la lutte contre l'immoralité sous l'égide de Marie, à la dévotion envers Marie dans les missions, enfin à « la véritable dévotion » suivant le B. Grignon de Montfort. — Ces soixante-seize travaux, tous dus à la plume des hommes les plus compétents ne peuvent être ignorés par quiconque veut se tenir au courant de ces multiples questions. — La rédaction et l'exécution typographique auxquelles M. l'abbé A. De Boek, le dévoué secrétaire général du congrès, a tenu la main, font le plus grand honneur à son zèle.

J. Salsmans, s. i.

Die Katechismen des Edmundus Augerius. S. J. von Prof. Dr. theol. Friedrich J. Brand. [Freiburger Theologische Studien XX Heft.] Herder, Freiburg. 1917. Mark 12.

On peut étudier les catéchismes du P. Auger, au point de vue historique et au point de vue pédagogique et didactique. On peut considérer ses catéchismes en eux-mêmes; on peut aussi les situer à leur rang et place dans le développement de la méthode catéchétique. Dans son travail, le Professeur J. Brand s'est mis à ce double point de vue. Après un portrait

initial du P. Auger, le Dr J. B. donne une recension chronologique des œuvres catéchétiques en France et en Allemagne depuis le Haut Moyen-Age jusqu'à la publication des œuvres du P. Auger (1563). Le titre, presque timide et certes trop modeste, du livre du Prof. Brand pourrait difficilement faire soupçonner la richesse et l'intérêt de cette partie historique. Elle est encore courante, même chez des érudits, l'erreur qui attribue à la Réforme l'introduction des catéchismes. Dès la préface, le Prof. Brand s'insurge contre cette affirmation, et la réfute victorieusement dans la première partie de son ouvrage. La bibliographie de l'auteur est très étendue, ses sources sont nombreuses et généralement sûres. Nous regrettons cependant que le Dr B. n'ait pas connu l'article « Catéchisme » (E. Mangenot) dans les fascicules XV et XVI du Dictionnaire de théologie catholique. L'importance historique de la question nous fait espérer que le Dr B. entreprendra bientôt un travail réservé uniquement aux origines des catéchismes.

La seconde partie, l'étude dogmatique et catéchétique des catéchismes du P. Auger, ne le cède en rien à l'étude historique qui l'introduit.

G. D.

J. Nysten. **La volonté à l'œuvre.** — Guide pratique pour la formation morale de l'Enfance, de la Jeunesse, des Jeunes mariés. — Liége, Imprimerie des Mutilés, et Arras, Brunet, 1921, in-12 de 300 pp. 7 fr. 50. (Remise de 20 % au clergé et aux Communautés religieuses en s'adressant directement à l'auteur, rue des Champs, 15, Liége).

A cette heure où les préoccupations se tournent davantage vers les problèmes de l'éducation, ce livre sera le bienvenu; du moins il mérite de l'être.

Après un chapitre préliminaire, traitant de l'éducation de la volonté, l'auteur aborde résolument les grandes questions autour desquelles gravite toute vie humaine :

L'éducation dans la famille et à l'école ; la jeunesse, le travail, l'argent, les mœurs, la paternité et la maternité, la religion — toujours considérées au point de vue de la volonté.

Certains des sujets traités sont délicats, nous l'avouons, mais combien nécessaires, et c'est le mérite de Mr Nysten d'avoir osé les aborder pour les présenter dans leur vérité saisissante et en montrer l'exceptionnelle utilité.

Le livre, disions-nous, vient en son temps : combien de parents, en effet, ne savent plus éduquer leurs enfants, combien de maîtres sans principes pédagogiques assez fermes commettent des maladresses difficiles à réparer ou laissent béantes de grandes lacunes.

Malheureusement ceux à qui il s'adresse le croiront écrit pour le voisin. Qui a une basse-cour achète un traité d'aviculture, qui a des chiens se

renseigne sur leur élevage, mais jusqu'en ces derniers temps combien de pères de famille avaient lu un livre d'éducation? Heureusement on commence à revenir de cette erreur. R. D.

Mgr Pasquale Morganti, archevêque de Ravenne et évêque de Cervia... **Sic orabitis. Comment il faut prier.** Méditations sur la prière. Traduit sur la troisième édition italienne par Ph. Mazoyer. Paris, Lethielleux, 1921, pp. xxiv-792. Prix : 8 fr. (broché).

Un vrai « livre de prières » mais méditées, onctueuses, nourries de la moelle des Écritures. Il a été expressément composé à l'intention des Prêtres dont il connaît les nécessités spirituelles, les peines, les tentations, la haute et suréminente dignité. « Pour prier » déclare Mgr Morganti « il n'est pas besoin de longs et sérieux raisonnements : c'est assez d'ouvrir une issue aux aspirations de son cœur », mais il ajoute aussitôt : « il suffit de se savoir appuyé sur une base solide et de répéter en les goûtant les expressions que Dieu lui-même met sur les lèvres. » De là vient que les prières « toutes faites » de ce recueil ont presque toujours la forme du colloque direct. Aux âmes qui disent ne pas savoir prier, elles offrent un remède approprié à leur impuissance; à celles qui sont habituées à l'oraison mentale, elles fourniront ample matière à élévations personnelles du cœur à Dieu. Excellent livre qui mérite pleinement l'éloge que Sa Sainteté Benoit XV adressait à l'auteur : « iuvandis (sacerdotibus) ad sanctitatem libelli tui conscripti sunt. »

Ce petit volume condense en 785 pages, 189 sujets différents, il est accompagné d'un appendice contenant des prières orales plus courtes et plus usuelles, presque toutes indulgenciées, ainsi que d'une excellente table analytique des principales matières. La prière aura peu de chose à faire pour devenir prédication. Nous recommandons chaleureusement « sic orabitis » aux membres du clergé. J. F.

P. J.-E. Laborde, s. i. **Un apôtre de l'Eucharistie. Le P. Léonard Cros de la Compagnie de Jésus.** Souvenirs. Toulouse. Apostolat de la Prière, 1921.

S'il arrive aux saints d'être originaux, il y a aussi des originaux qui sont des saints. Ces « Souvenirs » le prouvent. Edifiants partout, ils sont, par endroits, franchement amusants.

Dans une préface qui est à la fois un portrait moral de son héros et un avertissement au lecteur, le P. Laborde confesse que le P. Cros « ne garda pas en tout la mesure »; sa vie, avoue-t-il, fut « longue et discutée. » Par une sorte de compensation, les pages que le P. Laborde lui consacre, ne paraîtront longues à personne, tant l'intérêt en est indiscutable. Il est

même d'autant plus vif que c'est la plupart du temps le P. Cros lui-même qui parle. Et Dieu sait s'il avait le langage pittoresque! Le lecteur appréciera l'histoire — le P. Cros les aimait — du curé de Brusque, laquelle ferait comprendre aux plus obtus leur dépendance au regard de Dieu ; il donnera une larme au récit si touchant de la première communion d'Alcide, le petit saltimbanque; il sourira du cordonnier Cros, pour l'humilité de l'incomparable archiviste du même nom la plus précieuse des « pièces » qu'il ait jamais « dénichée » ; il pardonnera même aux multiples et très compromettants « neveux » du P. Cros... mais après cela, il admirera sans réserves l'éducateur sans pareil, l'orateur entraînant, l'écrivain de race, le restaurateur de la Communion fréquente, l'apôtre de saint Joseph et de Notre-Dame.

Les « excentricités » du P. Cros ne réussissent pas à nous cacher ses mâles et parfois effrayantes vertus. Celui qui par mépris de lui-même s'appelait « le fou » n'obtiendra du lecteur de ces « souvenirs » que la plus cordiale estime, quelque chose de cet attrait respectueux et de cette confiance émue que fait éprouver le voisinage d'un saint. Après ces « souvenirs », on relira sans doute avec une sympathie plus éclairée, les nombreux ouvrages du P. Cros. La personnalité si prononcée de leur auteur dont il ne sera plus possible de les séparer, après les pages si vivantes du P. Laborde, contribuera à nous le faire mieux entendre; elle nous permettra, en tout cas, d'en mieux jouir.

Les « souvenirs » consacrés à la mémoire du P. Léonard Cros sont un livre édifiant qui ne laisse à l'ennui aucune occasion de naître.

Il convient particulièrement aux vertus mélancoliques, aux âmes qui ont la religion triste et sévère. Le singulier et très saint P. Cros les rassurera en les déridant. François Jansen, s. i.

Publications nouvelles.

Abbé Henri Morice, Docteur ès lettres, lauréat de l'Académie française. **L'Art de commander aux enfants**. Avignon, Aubanel, in-8, 201 pp. Prix : 4,50 fr.

Impitoyablement l'auteur s'élève contre les principes modernes issus de l'excessif développement de l'individualisme et de cette sentimentalité maladive qui voit dans l'enfant, non un être à préparer pour les luttes de la vie, mais une poupée qu'il faut choyer le plus possible. Son langage est celui du pur bon sens éclairé par la foi, sa méthode est celle qui a été consacrée par l'expérience de tous les siècles, même des siècles païens.

Joseph Ledroit. **Quand Jésus passait...** Tableaux évangéliques : Les miracles. Avignon, Aubanel, in-8, 149 pp. Prix : 4,50 fr.

Bien des récits de l'Évangile nous laissent froids parce que, rédigés à une époque contemporaine des événements, ils taisent un grand nombre de détails qui étaient alors connus, mais que nous ignorons, sur les coutumes, l'histoire, la géographie de la Palestine. Ce sont ces détails que nous fait

connaître l'auteur à propos des miracles de Jésus ; renseignements précieux sur le sabbat et la synagogue, les cérémonies du mariage et des funérailles, les coutumes et les vêtements, etc., tout cela place avec netteté les faits évangéliques dans le cadre exotique où ils se sont déroulés et dès lors l'Évangile prend à nos yeux un intérêt nouveau. Le sentiment et la piété y gagnent.

R. P. Charles Willi, O. SS. R. **Explication du Petit Office de la Sainte Vierge Marie**, *selon le Bréviaire romain, suivie du petit office de l'Immaculée Conception.* — Esschen (Belgique), Librairie Saint-Alphonse. 1922, in-16, 315 pp. Prix : 3,50 fr.

L'auteur s'est efforcé de mettre les trésors du Petit Office à la portée de toutes les intelligences, par une traduction aussi claire et exacte que possible, par des explications simples, précises, fondées sur le texte, l'histoire et une saine exégèse. La disposition typographique permet d'utiliser l'ouvrage pour l'étude aussi bien que pour la récitation.

Chanoine Henri-Olivier L. **Le mois du Roi d'amour.** Avignon, Aubanel, 1922, in-32, 309 pp. Prix : 2,50 fr.

L'auteur envisage la personne sacrée du Sauveur sous un aspect peu traité habituellement : sa qualité de Roi, Roi du monde, Roi du ciel, Roi des âmes surtout qui du fait de son Incarnation, lui appartiennent d'une propriété qui dans les desseins de la Providence divine n'a été dévolue ni au Père ni au Saint-Esprit. Dans une série de trente chapitres est étudiée à fond cette royauté à nulle autre pareille, dans ses origines, dans sa nature, dans ses droits, dans ses manifestations miséricordieuses, dans les conséquences qui en résultent pour nous au point de vue de nos sentiments et de notre conduite. Royauté, mais Royauté d'amour, c'est là sa caractéristique.

B. Delavosge. **A Jésus, par Maman !** Avignon, Aubanel, in-8, 192 pp. Prix : 4 fr.

On sait l'influence de l'enseignement que l'enfant reçoit dans la famille et des exemples qu'il y voit. En fait, c'est la mère qui est chargée de la préparation à la communion privée et les conseils éclairés dont elle a besoin pour exercer une fonction nouvelle pour elle, lui sont d'autant plus nécessaires que son action porte ici sur les événements les plus importants de la vie chrétienne. Tous les états psychologiques par où peuvent passer les enfants de l'âge requis pour la communion privée sont exposés dans cet ouvrage sous forme du « journal » d'une petite fille. Cet ouvrage a été écrit par une personne qui connaît admirablement l'âme de l'enfant.

R. P. Ehrhard. **L'Église.** Avignon, Aubanel, in-18, 152 pp. Prix : 1,60 fr.

Voici un petit livre d'une doctrine sûre et clairement exposée sur la nature et les prérogatives de l'Eglise. Appuyé sur l'histoire même de sa fondation et sur la nature toute spéciale de ses « notes », l'auteur donne de l'Eglise une conception adéquate à son essence et qui explique on ne peut plus clairement la nature du rôle qu'elle est appelée à jouer dans l'univers entier.

Catholic Thought and Thinkers, edited by C. C. Martindale, S. I., M. A.

Cette nouvelle série de petits volumes, dont le but est de fournir une vue

d'ensemble de la pensée catholique et comme une généalogie vivante des penseurs catholiques comprend déjà trois tomes ; le premier « *introductory* », introduction due à la plume du P. MARTINDALE, nous donne une lumineuse esquisse de la période patristique. Le 2e est consacré à « *St. Justin the Martyr* », également du P. MARTINDALE, Le 3e à *Erasmus of Rotterdam*, par MAURICE WILKINSON. Sous presse : *Alcuin* par E. M. WILMOT-BUXTON ; chaque volume 5 s. London Harding & More ; 119 High Holborn.

THOMAS J. CAMPBELL, S. I. **The Jesuits** (1534-1921). London The encyclopedia Press Inc., 1 vol. in-4°, 950 pp. Prix : 25 s.

Livre remarquable par sa sincérité, son information et l'intérêt du sujet.

Sac. GUIDUS COCCHI, cong. Missionis. **Commentarium in Codicem Iuris Canonici** ad usum scholarum — liber II de Personis, pars II de religiosis — pars III de laicis. Taurinorum Augustæ, Marietti, 1922, in-12, 333 pp. Prix : 8 fr.

F. UZUREAU, membre de la commission diocésaine des martyrs angevins, directeur de l'Anjou historique. Les **martyrs angevins** ; Place du Ralliement et Champ des Martyrs. Angers, Imprimerie régionale, 1922, in-12, 96 pp.

LOUIS ROUZIC, **L'élite**, son rôle et sa formation. Lettre-préface de S. G. Mgr. Gibier. Paris, Lethielleux, 1922, in-32, 200 pp. Prix : 2,30 fr.

« Dans une bonne définition tout le livre est déjà en germe » (p. 1.). Nous ne pouvons mieux faire connaître ce charmant petit livre qu'en transcrivant la définition de l'élite : « C'est un petit bataillon de grandes âmes vouées à une noble cause, la défendant énergiquement d'après les règles d'une sage organisation, et cherchant à entraîner la foule dans la voie du bien ». L'esprit qui anime ces excellentes pages se résume dans ce mot de M. Henri Cochin : « Ce qui fait le plus de mal à la Religion ce sont les chrétiens médiocres ». Propager ce livre est faire une bonne œuvre. E. H.

Abbé DUPLESSY. **L'institution divine de l'Église.** Paris, Bonne Presse, 80 pp. Prix : 0,75 fr.

Ce nouveau fascicule, le 13e du Cours supérieur de Religion, est consacré à la démonstration de la divinité de l'Eglise ; « pages courtes où les arguments sont serrés et les témoignages convaincants ».

LES GÉRANTS : ÉTABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.

ÉT. CASTERMAN, S. A., TOURNAI.

« L'intention de faire ce que l'Église fait »

dans le ministre du sacrement

Au traité des sacrements en général, les théologiens parlent longuement de ce qui est requis, dans le ministre, soit pour la validité, soit pour la licéité de la collation du sacrement.

Parmi les choses nécessaires à la validité, ils placent « l'intention de faire ce que l'Église fait. » Cette intention présente une extrême importance. Nous voudrions, dans ces pages, en exposer les traits essentiels, d'une manière complète.

Après avoir énuméré plusieurs documents ecclésiastiques, qui mentionnent cette intention spéciale du ministre, et cité quelques maîtres anciens de la théologie, qui l'étudient dans leurs écrits sur les sacrements, nous dirons successivement 1° d'où provient « l'intention de faire ce que l'Église fait, » c'est-à-dire par quelle faculté elle est produite ; — 2° quel est son objet ; ce sera la partie la plus longue de ce travail ; — 3° en quoi consiste son effet formel. Puis, de ces différentes explications on déduira logiquement la nécessité absolue d'une telle intention ; enfin on déterminera le rang qui lui revient parmi les causes sans lesquelles le sacrement n'existerait pas.

I

Le magistère ecclésiastique, dans divers documents officiels, instruit les fidèles sur « l'intention de faire ce que l'Église fait, » exigée du ministre du sacrement. Il est bon de transcrire ici ses principales instructions sur ce point.

Le concile de Florence, dans le *Décret pour les Arméniens* (1439), s'exprime en ces termes : « Tous les sacrements (de la nouvelle Loi) sont faits avec trois réalités différentes, à savoir : avec des choses qui en sont comme la matière ; avec des paroles qui en sont comme la forme ; et par la personne

du ministre conférant le sacrement, *avec l'intention de faire ce que l'Église fait... persona ministri conferentis sacramentum cum intentione faciendi quod facit Ecclesia* (1). »

Le concile de Trente (Sess. VII) lance, contre les protestants, l'anathème suivant, (en 1547) : « Si quelqu'un dit que l'*intention au moins de faire ce que l'Église fait* n'est pas requise, dans les ministres, lorsqu'ils administrent et confèrent les sacrements, qu'il soit anathème. *Si quis dixerit, in ministris... non requiri intentionem saltem faciendi quod facit Ecclesia, a. s.* (2). »

Le catéchisme du concile de Trente utilise une expression équivalente. Il affirme que les ministres bons ou mauvais administrent validement les sacrements, « pourvu qu'ils se servent de la matière et de la forme que l'Église catholique a toujours employées, d'après l'institution du Christ, et qu'*ils se proposent de faire ce que l'Église fait dans cette administration, idque facere proponant quod Ecclesia in ea administratione facit* (3). »

Dans une profession de foi imposée aux Vaudois (1208), le souverain pontife Innocent III, insère la déclaration suivante : « Pour la consécration de l'Eucharistie, trois choses sont nécessaires, à savoir : une personne déterminée, qui est le prêtre établi par l'évêque pour cet emploi, puis les paroles solennelles que les saints Pères ont réunies dans le canon, et *enfin l'intention fidèle de celui qui les prononce, et fidelis intentio proferentis* (4). »

Une constitution du pape Martin V, publiée au concile de Constance, ordonne de poser aux Wicleffites et aux Hussites diverses questions, pour s'assurer de leur adhésion à la vraie foi chrétienne (1418). La vingt-deuxième de ces questions s'énonce ainsi : « Est-ce qu'il (le chrétien suspect d'hérésie)

(1) DENZINGER-BANNWART, *Enchiridion symbolorum*, 11e éd., n. 695. — (2) DENZ., n. 854. — (3) *Des Sacrements*, c. XIV, § VIII. — (4) DENZ., n. 424.

croit qu'un mauvais prêtre, employant la matière et la forme prescrites et ayant l'*intention de faire ce que l'Église fait, cum intentione faciendi quod facit Ecclesia*, absout réellement, baptise réellement, et confère réellement les autres sacrements? (1) »

Et le pape Alexandre VIII, condamne (1690) cette proposition : « Est valide le baptême conféré par un ministre qui observe tout le rite extérieur et la forme du baptême et en même temps déclare intérieurement dans son cœur : *Je ne me propose pas ce que fait l'Église. Non intendo quod facit Ecclesia* (2) ».

* * *

Cette doctrine sacramentaire, formulée par les conciles et les souverains pontifes, faisait partie de l'enseignement théologique. Elle fut professée par les maîtres les plus éminents et leurs disciples fidèles. Les différentes écoles théologiques l'exposaient avec un accord unanime.

Citons seulement quelques noms parmi les génies les plus célèbres qui ont illustré de leur science la théologie sacrée.

Dès le douzième siècle, on enseigne qu'outre la matière et la forme, « l'intention de célébrer le sacrement » est nécessaire à la validité du sacrement. Telle est la pensée d'Hugues de saint Victor (3) († 1141) et du savant Pierre Lombard, surnommé le Maître des Sentences († 1164) (4). Saint Bonaventure († 1274), dans son Commentaire des Sentences de Pierre Lombard (5), Albert le Grand, dans un ouvrage portant le même titre (6) que le précédent, déclarent nécessaire l'intention du ministre. « *Si non sit intentio, non est sacramentum,* » dit le Docteur séraphique.

(1) Denz., n. 672. — (2) Denz., n. 1318. — (3) *Lib. Sentent.*, tr. V, c. 9. (4) *IV Sent.*, dist. 6. — (5) *IV Sent.*, dist. 6, q. 1, a. 2. — (6) *IV Sent.*, dist. 6, a. 11.

Scot († 1308) partage le même sentiment (1). Plus tard, Suarez († 1617) fait écho à ses illustres devanciers (2). Saint Alphonse († 1787) reproduit la même vérité (3).

Nous réservons à Saint Thomas († 1274) une mention particulière. Le Docteur angélique traite explicitement de « l'intention de faire ce que l'Église fait, » requise dans le ministre du sacrement.

Qu'on lise son commentaire sur le quatrième livre des Sentences (4), son quatrième opuscule, *De Articulis fidei et Ecclesiae sacramentis* (5), et la Somme théologique (6).

Il écrit dans le commentaire sur le IVe livre des Sentences : « Quoique quelqu'un ne croyant pas que le baptême est un sacrement, ou qu'il possède une vertu d'ordre spirituel, n'ait pas l'intention, quand il baptise, de conférer un sacrement, cependant? *il se propose de faire... ce que fait l'Église, intendit facere quod facit Ecclesia.* Et parce que l'Église fait quelque chose, il en résulte implicitement que ce ministre se propose, quoique non explicitement, de faire quelque chose (7). »

Dans la seconde partie de son quatrième opuscule, saint Thomas indique d'abord ce qui est commun aux sacrements de la nouvelle Loi, et ensuite ce qui est propre à chacun d'eux. Tous les sacrements produisent la grâce, tous sont composés de choses et de mots, c'est-à-dire de matière et de

(1) *In IV*, d. 6, q. 5, n° 4. — (2) *In* 3 p., q. 64, 28, *in Comment.* n° 2. — (3) Gaudé. *Opera S. A. de Liguorio, Theol. moralis*, t. III, Romae, 1909. p. 15 sq. — Voir d'autres théologiens anciens cités par Suarez. *Opera omnia*, t. XX, Paris, 1866. p. 243; — (4) *In IV Sentent.*, dist. 6, q. 1 a. 3, sol. 2, ad 1. — (5) Tract II. *De Eccles. Sacrament.* — *Opera omnia D. Thomae*, t. XXVII, Paris, Vivès, 1889. p. 177, 178. — (6) *Somme théologique*, III p., q. 64, a. 8 et 10. — Voir l'explication de plusieurs textes obscurs de saint Thomas, sur ce point, dans Concina. *De Sacrament. in gen.* l. I, c. 11, § 3, n° 12 et 13, et § 4, n° 5 et 6; Tournely, *De Sacrament. in gen.*, c. 2, art. 1, sect. 2, punct. 3, § 1, concl. 3. — (7) *In IV*, d. 6, q. 1, a. 3, sol. 2. — cf. *IV Sent.*, d. 30, q. 1, a. 3.

forme. Et le Docteur angélique poursuit : « En outre, dans chaque sacrement, est requise la personne du ministre conférant le sacrement *avec l'intention de conférer et de faire ce que l'Église fait, cum intentione conferendi et faciendi quod facit Ecclesia.* S'il manque l'une de ces trois choses, à savoir, si on n'emploie pas les paroles de la forme prescrite, et s'il n'y a pas de matière, et si le ministre du sacrement ne se propose pas l'administration d'un sacrement, *si minister sacramenti non intendit sacramentum,* le sacrement n'est pas réalisé (1). »

La pensée de l'Église sur la nécessité de l'intention du ministre dans le sacrement est manifeste. Essayons d'en pénétrer la riche signification, en recherchant attentivement en quoi consiste « l'intention de faire ce que l'Église fait. »

II

L'intention n'est point un acte de l'intelligence, connaissant un objet, ou s'appliquant à l'étudier. Elle diffère de la réflexion et de l'attention, qui sont des opérations proprement intellectuelles. Et c'est pourquoi l'intention peut être là où n'est pas l'attention (2) ; cette possibilité devient souvent réalité dans la vie des hommes.

L'intention ne saurait s'identifier avec la foi, par laquelle le croyant adhère fermement aux vérités révélées par Dieu, à cause de l'autorité de Dieu révélant : l'acte de foi est essentiellement un acte de l'intelligence, quoiqu'il soit fait sous l'empire de la volonté. L'intention procède directement de la volonté, qui veut faire quelque chose ou que quelque chose soit fait par autrui (3). Le général a l'intention de livrer

(1) S. Thomas, *Opera omnia*, t. XXVII, p. 178. — (2) *Somme théologique*, III p., q. 64, a. 8, ad 3. — (3) *O. c.*, Ia IIae, q. 12, a. 1 ; IIa IIae, q. 180, a. 1.

bataille ; l'ermite se propose de prier. En d'autres termes, le général veut combattre et l'ermite veut prier.

L'intention de la volonté poursuit la réalisation d'une fin déterminée. Cette fin constitue son objet : la bataille est l'objet de l'intention formulée par le général ; la prière est l'objet de l'intention que l'ermite exprime à Dieu.

L'intention présuppose une action de l'esprit, montrant la fin, l'objet à vouloir, découvrant en lui le bien réel ou apparent qu'il renferme, et indiquant les moyens de parvenir à sa possession désirée.

A cause de ce rôle indispensable de l'intelligence dans l'intention, celle-ci est appelée « l' œil et la lumière de l'homme ». « La lampe du corps, lisons-nous dans l'Évangile, c'est l'œil (c'est-à-dire l'intention, selon les commentateurs). Si ton œil est sain, tout ton corps sera dans la lumière ; mais, si ton œil est mauvais, tout ton corps sera dans les ténèbres (1). »

Les hommes qui n'ont pas encore l'usage de la raison, comme les enfants en bas-âge et les idiots de naissance, ceux qui l'ont perdu pour une cause passagère ou durable, comme les fous, les ivrognes, les somnambules, sont incapables d'avoir une intention véritable.

Ainsi l'intention du ministre du sacrement est un acte de sa volonté ; elle est compatible avec les distractions, avec la présence ou l'absence de la foi chrétienne ; elle est un acte de sa volonté, guidée par les lumières de la raison et de la foi. Par conséquent, elle requiert toutes les conditions nécessaires à l'exercice des deux facultés supérieures de l'homme.

A ce sujet, pas de difficulté. L'intention du ministre du sacrement ressemble exactement à toute intention d'une créature raisonnable.

(1) S. MATTH., VI, 22, 23.

L'intention, objet de l'étude présente, doit être dans tout ministre de sacrement; car elle s'impose à lui, en tant que ministre du rite sacré. Par conséquent, on la retrouvera et dans le clerc et dans le laïque, et dans le prêtre et dans l'évêque, bref, dans toute personne humaine, capable de conférer un sacrement, et voulant le conférer validement.

Au reste, cette intention ne remplace pas les autres conditions ou qualités spéciales, requises par le Christ et l'Église dans le ministre de tel sacrement, par exemple, le caractère épiscopal dans celui qui ordonne un prêtre, le pouvoir de juridiction, pour absoudre validement. Elle est à leur base; sans elle, ces qualités seraient stériles; mais elle-même, séparée de ces conditions nécesssaires, n'opérerait pas le sacrement.

III

Préciser l'objet de l'intention, dans le ministre conférant le sacrement, est une question délicate. Le ministre doit avoir « l'intention au moins de faire ce que l'Église fait, *intentionem saltem faciendi quod facit Ecclesia.* » Ce sont les paroles mêmes du concile de Trente.

L'intention du ministre a pour objet : « faire ce que l'Église fait; » dans l'administration du sacrement, accomplir ce que l'Église accomplit.

C'est l'objet-minimum : *saltem*, lisons-nous dans le texte conciliaire. Si le ministre ne veut pas « au moins faire ce que l'Église fait, » le sacrement qu'il confère est invalide.

S'il veut « au moins faire ce que l'Église fait, » il administre validement le sacrement. Toutefois l'objet de son intention peut être plus explicite : par exemple, s'il se propose d'appliquer le baptême selon les règles liturgiques; de se conformer strictement aux prescriptions du rituel romain pour l'Extrême-Onction.

En toute hypothèse, il faut que l'intention du ministre

porte sur un objet qui soit « ce que l'Église fait, » de telle sorte qu'il y ait identité substantielle entre ceci et cela.

L'objet de l'intention est identique à « ce que fait l'Église » de plusieurs manières : soit formellement, soit virtuellement. — Il y a identité formelle, si l'objet direct de l'intention est la même réalité que « ce que fait l'Église, » mais désignée par des mots différents. Exemples : Avoir l'intention de conférer un rite institué par Jésus, de faire ce qui est ordonné par l'Évangile, est la même chose qu'avoir l'intention « de faire ce que l'Église fait. »

L'identité est simplement virtuelle, lorsque l'objet immédiat de l'intention du ministre n'est pas « ce que fait l'Église, » mais s'y ramène plus ou moins indirectement. — Un catéchumène, en danger de mort, demande à un païen, son ami, de le baptiser, avec l'intention qu'il a lui même, dans son cœur, en lui adressant cette prière. Le païen répond au désir du moribond. Son intention suffit pour la validité du baptême conféré par lui. Pourquoi ? L'objet immédiat de cette intention est ce que veut le catéchumène ; or, ce que veut le catéchumène est « ce que l'Église fait » dans la collation du baptême.

Aussi bien, le magistère ecclésiastique, en même temps qu'il requiert absolument du ministre « l'intention de faire ce que l'Église fait, » proclame la validité du baptême administré, avec la matière et la forme voulues, par un juif ou un païen, ayant de façon réelle, quoique plus ou moins confuse, cette intention. « Il n'est pas nécessaire, déclare Innocent IV, que le ministre du baptême connaisse ce qu'est l'Église. »

Il peut arriver fréquemment qu'un ministre hérétique ait l'intention suffisante pour appliquer validement un sacrement. — Prenons pour exemple le mariage entre baptisés. Du fait même que Jésus a élevé le contrat matrimonial à la dignité de sacrement, de sorte que jamais, parmi les chrétiens, il ne peut y avoir contrat véritable sans qu'il y ait sacrement authen-

tique, une conclusion découle nécessairement. Le baptisé qui a l'intention de faire un vrai contrat, a par là même l'intention de faire un sacrement. Et ainsi, il est ministre du Christ, quoique peut-être il refuse d'admettre la divinité du Christ et qu'il ne considère pas le mariage comme un sacrement.

L'intention de faire « ce que l'Église fait » n'est point incompatible dans le ministre avec l'ignorance de Dieu, du Christ et de la véritable Église ; avec l'athéisme, avec la négation de la divinité du Sauveur et de la mission surnaturelle de la religion fondée par lui ; avec la persuasion que les sacrements n'ont aucune efficacité sanctifiante ; avec une vie chargée de crimes ou passée soit dans l'hérésie, soit dans le schisme. — Tel est l'enseignement de tous les théologiens.

Si le ministre a une intention qu'il n'est pas possible de ramener à « l'intention de faire ce que l'Église fait, » il ne confère pas validement les sacrements. « S'il ne voulait pas faire ce que fait l'Église romaine, même si cette Église est la véritable Église du Christ..., écrit Sylvius, le sacrement n'existe pas ; parce que, en fait, il n'a pas l'intention de faire ce que le Christ a institué (1). »

D'autres cas se produisent. Le ministre se propose, en administrant le sacrement, des intentions opposées, ou qui semblent opposées, à l'intention « de faire ce que l'Église fait. » — Un hérétique veut appliquer le rite institué par le Sauveur, mais point faire ce que l'Église fait. Administre-t-il validement le signe sacramentel ? — Il convient d'examiner quelle est son intention prédominante ? Si c'est la première, le sacrement est valide : le ministre voulant réaliser ce que le Christ a prescrit, veut réaliser ce que l'Église fait. Si c'est la seconde, le sacrement est invalide : le ministre n'ayant pas l'intention d'accomplir ce que l'Église accomplit, n'a pas l'intention de faire ce que le Christ a institué.

(1) In 3 p., q. 64, a. 8, conc. 6, ad 8.

Autres applications de ces règles générales. Saint Alphonse écrit : « Un hérétique baptise et contracte mariage validement, quoiqu'il n'admette pas que ces rites sont des sacrements, qu'il s'en moque, qu'il les méprise ; bien plus, même s'il veut ne pas faire ce que fait l'Église romaine, mais la sienne, croyant à tort que la sienne est la véritable, et que ce n'est pas l'Église romaine. La raison en est que l'intention générale par laquelle cet hérétique veut ce que le Christ a institué, prévaut sur l'intention provenant d'une erreur privée (1). »

D'autres fois, on constate que les intentions du ministre sont opposées en apparence seulement. Telle serait l'intention d'appliquer, selon le rituel, la matière et la forme du baptême, sans vouloir imprimer le caractère du chrétien dans celui qui est baptisé. L'intention principale porte sur l'administration du sacrement d'une manière conforme à l'intention de l'Église ; la réalisation de la seconde intention : ne pas imprimer le caractère, n'est pas au pouvoir du ministre du sacrement, car le caractère est gravé dans l'âme par tout baptême valide. La seconde intention n'est pas en fait vraiment opposée à la précédente, laquelle dépend de la volonté de celui qui confère le baptême.

* * *

Considérons avec plus d'attention le contenu de cette parole : « ce que fait l'Église. » — Dans l'administration des sacrements, l'intention de l'Église porte : 1° sur la réalité sacramentelle elle-même, et 2° sur des choses qui suivent le sacrement conféré, *id quod sequitur sacramentum* (2).

Ce second objet de l'intention de l'Église distribuant les

(1) GAUDÉ. *Opera S. A. Liguorio, Theol. moralis*, t. III, p. 20. SUAREZ, *Opera omnia*, t. XX, *De Sacrament. in gen.*, disp. XIII, sect. 2. — Voir la proposition condamnée par Alexandre VIII, précédemment citée ; cf. DENZ, n° 1318. — (2) *Somme théologique*, III p., q. 64, a. 10.

sacrements nous est indiqué par le Sauveur lui-même. Jésus a versé tout son sang pour sauver les âmes et glorifier le Père qui est aux cieux. L'administration des sacrements est destinée au même but sublime, et l'Église se conforme toujours à cette pensée divine. *Ecclesiae intentio recta est quantum ad sacramenti usum* (1).

Le ministre du sacrement doit s'inspirer des mêmes mobiles saints et sanctifiants, il doit appliquer le sacrement afin de donner Dieu aux âmes, et de donner les âmes à Dieu.

Que s'il viole ce devoir impérieux, s'il recherche une fin mauvaise, lorsqu'il administre le sacrement, il se rend gravement coupable. Mais le sacrement est valide ; le but répréhensible, poursuivi par le ministre, est extrinsèque au sacrement, il est en dehors de lui ; il suppose même la réalisation du sacrement, puisque le sacrement est appliqué comme un moyen en vue de son obtention.

« Ce qui précède (le sacrement conféré), écrit le Docteur angélique, ne dépend pas de ce qui suit (l'obtention d'une fin répréhensible) : c'est pourquoi une telle perversité d'intention n'enlève pas la vérité (la validité) du sacrement : *quia prius non dependet a posteriori, inde est quod talis intentionis perversitas veritatem sacramenti non tollit* (2).

Le premier objet voulu par l'Église, dépositaire des sacrements du Christ, est le sacrement lui-même. — « Que fait l'Église ? » Elle pose un rite extérieur matériel, par exemple une onction d'huile, accompagnée de paroles déterminées, pour l'Extrême-Onction. Elle accomplit un rite, considéré comme une cérémonie religieuse et sacrée parmi les fidèles. Elle confère un sacrement, un sacrement que le Christ a institué, qui opère la grâce dans les âmes bien disposées.

(1) *Somme théologique*, III p., q. 64, a. 10, ad 1. — (2) *O. c.*, III p., q. 64, a. 10.

Elle fait ce que fait l'Église romaine, l'Église catholique, l'Église véritable à qui le Sauveur a confié les paroles de vie éternelle et de sanctification.

Le ministre doit avoir « l'intention de faire ce que l'Église fait. » Or, l'Église fait tout ce qui vient d'être indiqué. Est-il nécessaire que le ministre, dans la collation du sacrement, ait eu vue explicitement ces divers objets et chacun d'eux ; qu'il veuille conférer un rite sacré, un sacrement, un sacrement qui produit la grâce, etc.?

D'après tous les théologiens, la validité du sacrement ne requiert pas l'intention explicite d'appliquer un rite sacré, de conférer un sacrement comme tel, de produire les effets sacramentels, d'appliquer un sacrement qui remonte à Jésus. On peut en effet se proposer « de faire ce que l'Église fait » sans même penser aux intentions multiples qu'on vient de formuler. Le sacrement est susceptible d'être administré validement par quelqu'un qui n'a jamais entendu parler de Jésus, de sacrement, de grâce et de religion chrétienne. On ne met pas en doute cet enseignement.

L'Église, conférant un sacrement, accomplit un rite sensible extérieur, composé de choses et de mots : ainsi, elle administre le baptême par l'ablution faite avec de l'eau naturelle, et accompagnée de l'invocation de la très sainte Trinité.

L'intention d'appliquer seulement le rite sacramentel extérieur suffit-elle à la validité du sacrement? concorde-t-elle suffisamment avec ce que le concile de Trente nomme « l'intention de faire ce que l'Église fait? »

D'après Luther et Calvin, le ministre confère validement le sacrement, même sans avoir aucune intention de l'administrer, ou s'il l'administre par manière de jeu et de plaisanterie (1). Cette doctrine des chefs de la Réforme repose sur le principe fondamental de leur théologie : la foi seule justifie.

(1) LUTHER, *De captivitate babylon.*, cap. *de baptismo.*

Les sacrements ne produisent pas la grâce, ils ne concourent à la sanctification des fidèles qu'en excitant, dans leurs âmes, des sentiments de foi. Or les rites liturgiques sacramentels peuvent avoir cet effet, quoiqu'ils soient accomplis sans aucune intention par celui qui les célèbre.

Le concile de Trente, dans le canon, reproduit au début de ces pages, anathématise cette erreur protestante (1). Les théologiens en appellent et aux saintes Écritures (I *Cor.* III, 4-5; IV, 1), et aux témoignages de la Tradition : déclaration du pape S. Corneille, doctrine du concile de Florence (2), du concile de Trente (Sess. VII, can. 11 et Sess. XIV, can. 9), des papes Martin V (3) et Alexandre VIII (4); de plus, ils développent de solides raisons théologiques pour démontrer la funeste fausseté de la thèse luthérienne.

Au seizième siècle, Catharin soutient qu'il suffit pour la validité du sacrement que le ministre ait l'intention d'accomplir sérieusement le rite sensible du sacrement, bien que, dans son âme, il ne se propose point « de faire ce que l'Église fait (5). » Cette intention est dite *externe*, en raison de son objet, qui est l'accomplissement du rite matériel extérieur seul.

Les théologiens rejettent cette opinion à peu près unanimement. Le cardinal Bellarmin allait jusqu'à écrire qu'entre la doctrine des hérétiques et celle de Catharin il n'apercevait qu'une différence, à savoir « qu'à la fin de son opuscule, ce dernier se soumettait au Siège apostolique et au Concile, tandis que ceux-là se moquaient de l'un et de l'autre (6). »

Suarez, Billuart, saint Alphonse, Franzelin, le cardinal Billot, enseignent que le ministre de tout sacrement valide

(1) DENZ., n° 854. — (2) DENZ., n° 695. — (3) DENZ., n° 672. — (4) DENZ., n° 1318. — (5) A. CATHARIN, *De intentione minist. sacramentor.* — (6) *De Controv. christ. fid.*, t. III, *De Sacram. in gen.* l. I, c. 27.

doit avoir une intention *interne* « de faire ce que l'Église fait, » c'est-à-dire, de vouloir accomplir non pas exclusivement une cérémonie sensible extérieure, mais le rite sacramentel proposé par l'Église et regardé par elle comme un rite religieux et sacré.

Ils fondent leur doctrine sur les mêmes documents ecclésiastiques et arguments rationnels qui servent à réfuter l'hérésie des protestants.

Si l'intention externe suffit à la validité du sacrement, pourquoi le concile de Constance (1418) exige-t-il, outre la matière et la forme, *cum debita materia et forma*, « l'intention de faire ce que l'Église fait? » Même observation au sujet du texte du concile de Florence et de celui du catéchisme du concile de Trente, précédemment cités. Pourquoi le concile de Trente (Sess. XIV, cap. 6) déclare-t-il nulle l'absolution donnée par un prêtre qui n'a pas la pensée d'agir sérieusement et d'absoudre réellement (1)? Les conciles déclarent donc nécessaire, outre le rite sacramentel extérieur, l'intention intérieure d'accomplir ce que l'Église accomplit.

La condamnation de la proposition relative au baptême (2) conduit plus directement encore à la même conclusion. Au dire de Benoît XIV (3), elle porta un coup terrible à la théorie de Catharin. Et ce Souverain Pontife affirme qu'on serait gravement coupable de suivre, dans la pratique, cette opinion particulière.

En résumé, « l'intention de faire ce que l'Église fait », dans le ministre, n'a pour objet suffisant, ni le rite extérieur accompli de n'importe quelle façon (Luther et Calvin), ni le rite purement extérieur, même administré sérieusement (Catharin); — elle n'a pas pour objet nécessaire le sacrement comme tel, comme institué par Jésus, comme source de

(1) DENZ, n° 919. — (2) DENZ, n° 1318, proposition transcrite au commencement de cet article. — (3) *De Synod.*, 1, 7, c. 4, n. 8 et 9.

sainteté, etc.; — son objet, à la fois nécessaire et suffisant, est le sacrement administré parmi les chrétiens comme un rite religieux et sanctifiant.

* * *

« Faire ce que fait l'*Église*. » Mais de quelle Église s'agit-il? — De la véritable Église fondée par le Christ, d'elle seule. Or cette Église est, en fait, l'Église romaine. Aucune autre n'est ornée des marques distinctives de l'Église authentique, dont Jésus est l'auteur. Par conséquent, l'intention du ministre, en réalité, a nécessairement pour objet ce que fait l'Église romaine.

Cependant il n'est point requis à la validité du sacrement que le ministre ait l'intention explicite de faire ce que fait l'Église romaine. Saint Alphonse le déclare en termes formels. — Les conciles demandent « l'intention de faire ce que fait l'*Église*. » Et ils n'ajoutent à ce dernier mot aucun qualificatif. De plus, l'Église a toujours regardé comme valide le baptême conféré par les hérétiques avec la matière et la forme prescrites; elle n'a jamais permis qu'on réitérât leur baptême, s'ils revenaient à la vraie foi. Or, n'est-il pas certain que les hérétiques, comme les luthériens et les calvinistes, voient dans l'Église romaine « la synagogue de Satan, » et qu'ils considèrent leur religion respective comme la religion authentique du Christ Jésus?

Il suffit donc que le ministre veuille faire ce que fait la véritable Église du Christ. Il peut se tromper sur la question de savoir quelle est concrètement cette véritable Église. Mais son erreur privée ne supprime pas l'intention générale qu'il a d'accomplir ce que l'Église du Christ accomplit en conférant les sacrements.

(*à suivre*). J.-B. BORD.

La profession des novices mourants

La vaillante âme de Pie X, si intrépide dans sa lutte contre ceux qui ternissaient l'éclat et la pureté de la foi, avait en même temps la tendresse d'un père pour les enfants fidèles mais souffrants de l'Église du Christ ici-bas. Les dernières années encore de son règne si fécond, quand la grande œuvre de la codification du droit touchait déjà à sa fin, le doux Pontife se souvint avec attendrissement des désirs angoissés de maints pieux novices qui, à l'approche de la mort, soupirent après la dernière consolation spirituelle de leur état, celle de la *profession religieuse*. Son cœur compatissant s'en émut; il ordonna de publier le Décret : « Spirituali consolationi Novitiarum, » et formula explicitement sa volonté d'étendre à tous les novices mourants *le privilège* accordé jadis par S. Pie V aux novices de l'ordre de S. Dominique (Novitiarum sancti Dominici). Les paroles du Décret même ne laissent aucun doute au sujet des intentions de l'auguste Pie X : « Cupiens pro animarum bono hoc privilegium extendere » (*A. A. S.* IV, p. 589), dit-il; il veut *étendre un privilège* pour le plus grand bien des âmes, et il munit cet acte magnanime de clauses particulières pour en assurer l'effet : « Contrariis quibuscumque non obstantibus. »

Ordres religieux, Congrégations et Instituts menant la vie commune « more religiosorum, » tous s'empressèrent aussitôt de *faire usage* de cet insigne bienfait en faveur de leurs novices en danger de mort; mais quand fut publié le nouveau Code de droit canonique, on dut constater que la faveur spirituelle du Décret de Pie X ne s'y trouvait point consignée.

Des doutes furent émis bientôt de tous côtés, par des Supérieurs et des Pères Maîtres, par des moralistes et des canonistes. On se demanda sérieusement si le Décret

« Spirituali consolationi, » publié par la S. Congrégation des Religieux quelques années auparavant (10 Sept. 1912), conservait encore sa valeur ou bien était aboli. Ce n'était pas, après tout, une difficulté en l'air; il y avait au point de vue juridique *des raisons* pour émettre un doute. Du moins tel était l'avis de S. Goyeneche, C. M. F., qui écrivit à ce sujet dans le second numéro paru de la revue : Commentarium pro religiosis (I, p. 51 sq.) : « Non desunt revera rationes dubitandi. » Les raisons qu'il apporte, sont celles-là mêmes qui, sous des formes variées, n'ont cessé d'être répétées depuis par divers auteurs. Ajoutons cependant tout de suite, avant d'entrer dans les détails, que S. Goyeneche dans le « Commentarium » se prononçait finalement *en faveur de la valeur du Décret*, « ni contrarium authentice declaretur, » dit-il. Cette déclaration officielle jusqu'aujourd'hui n'est point venue.

Un Bénédictin de l'abbaye de Neresheim, le R. P. Hofmeister, essaya naguère, dans un article très décidé (1), de démontrer que la concession de Pie X était dénuée de toute force actuelle; car, disait-il, elle n'est juridiquement pas un privilège dans le sens du c. 4, mais bien *une loi particulière* (lex particularis), révoquée par le canon 6, n. 1 du Code : « Leges quaelibet, sive universales sive particulares, praescriptis huius Codicis oppositae, abrogantur, nisi de particularibus legibus aliud expresse caveatur. » Il fit remarquer, que la « professio religiosa in articulo mortis » n'est en rien indiquée parmi les privilèges contenus dans le Code. De cette omission il conclut : *Sous le régime actuel,* il ne reste du Décret « Spirituali consolationi » qu'une expression atténuée mais concrète de son contenu, au canon 567, § 1 (seconde moitié) : « Novitii... si morte praeveniantur, ad eadem suffragia ius habent, quae pro professis praescripta sunt. »

(1) *Theol. prakt. Quartalschr.* 1921, p. 493 sqq.

Le novice d'ailleurs participe de son vivant à tous les privilèges et faveurs spirituelles accordées à son Institut (c. 567, § 1, première moitié) ; donc le but poursuivi par Pie X est déjà atteint, son Décret a perdu sa raison d'être.

De fait, on ne peut nier que plusieurs canonistes de renom regardèrent comme *inutile ou à peu près* le maintien de la faveur pontificale. S. Goyeneche (Commentarium, I, p. 51), après avoir donné un résumé des raisons de l'opinion négative, terminait ainsi la première partie de son exposé : « Privilegium ergo illud prorsus inutile evasisse videtur, a die quo nova legislatio vigere coepit. »

Des écrivains distingués, avec plus ou moins d'hésitation quelquefois, prirent enfin dans cette question le parti *affirmatif* et se déclarèrent en faveur du Décret (1). Dans une docte étude sur la notion du privilège (2), M. le prof. A. Van Hove, tout en niant l'existence de privilèges généraux en dehors du Code, faisait cependant une remarque spéciale par rapport au privilège qui nous occupe : « C'est que le décret (de Pie X), dit-il, ne fait qu'étendre à d'autres Religions un privilège particulier. Le décret n'est donc pas général pour l'Église universelle (3). » Il ne nie donc pas expressément l'existence de cette *faveur spéciale* accordée aux novices en danger de mort.

Mais personne ne prit avec tant de chaleur la défense du Décret menacé et ne combattit plus vivement les conclusions émises par le P. Hofmeister, que le R. P. Döink, de l'abbaye de Seckau (4). Nous apprenons par l'auteur que l'Abbé-Primat des Bénédictins à Rome a soumis la question au jugement d'un

(1) Voyez par exemple : Fanfani, *de iure rel.*, n° 191 *Il Monitore eccles.*, an. 1919, p. 51 sq.; *Comment. pro Rel.* I p. 52; Vermeersch-Creusen, *Summa novi iur.*, n° 208; *Epitome*, I, n° 573; Creusen, *Religieux et religieuses*, n° 137; Leitner, 3, p. 377; Prümmer, *Manuale*, q. 212; etc. — (2) *N. R. Thl.*, xlix (1922) p. 5; 74; 126. — (3) *L. c.* p. 85, note 2. — (4) *Theol. prakt. Quartalschr.*, 1922, p. 275 sqq.

personnage haut placé, qui s'est déclaré lui aussi en faveur de la concession de Pie X. Ne nous arrêtons pas pour le moment à cet argument d'autorité, puisque le *caractère officiel* lui manque tout à fait et que les renseignements fournis restent trop dans le vague. Nous ne voulons pas non plus discuter toutes les preuves juridiques apportées en assez grand nombre ; nous appuyons cependant sur quelques arguments de raison qui ne semblent pas être ici hors de propos. Sans doute, il s'agit d'une chose *grave*, puisque Pie X dans son Décret dit lui-même : « Ut in re tam gravi omnes dubitationes submoveantur. » Mais il nous semble aussi, que *certains principes généraux* sont d'un puissant secours pour arriver à une conclusion sûre au point de vue de la pratique. Le raisonnement est donc le suivant.

D'après l'intention *manifeste et explicite* de Pie X, le Décret « Spirituali consolationi » devait être une extension du privilège accordé aux Dominicaines et à divers ordres ou congrégations ; il devait être une faveur et une consolation spirituelle pour des novices en danger de mort, et, pour en assurer l'effet, le Pape a eu *soin de le munir de clauses particulières*, ainsi que nous l'avons montré plus haut. Or cette faveur, si elle n'a pas été mentionnée et approuvée par le Code d'une façon spéciale, n'a pas été non plus abolie ou rejetée. Donc elle existe encore.

En effet, elle n'a été révoquée ni par le canon 6, n. 1, ni par le canon 6, n. 6, comme on voudrait le faire croire.

Le premier cas s'occupe des *lois communes et particulières*. Mais Pie X n'a pas voulu promulguer une loi commune ; c'est une intention qu'on lui prêterait à tort, puisqu'il dit expressément qu'il ne veut qu'étendre un privilège à d'autres ordres, congrégations et instituts. Cette volonté de Pie X est manifeste ; nous l'avons montré dès le commencement de cette étude et nous ne voulons plus y revenir. Ensuite, ce n'est pas non plus une loi *particulière;* car celle-là est faite spéciale-

ment pour un territoire à part, pour un diocèse, un pays par exemple, à l'exclusion des autres diocèses, des autres pays (1). Or ce n'est pas le cas ici, cela saute aux yeux. Ce n'est pas non plus une *loi disciplinaire* au sens du canon 6, n. 6. Le vrai but du Pape et de la Congrégation des Religieux n'était pas de prescrire quelque chose au point de vue disciplinaire, quoique de fait il s'y trouve aussi certaines prescriptions; mais en premier lieu et quasi uniquement, on voulait *faire bénéficier* les ordres et les instituts du bienfait insigne que les Papes précédents avaient déjà accordé aux Dominicaines et à d'autres religieux. C'était vraiment une extension du privilège dominicain qu'on avait en vue; mais on n'avait pas pour but de créer une loi disciplinaire et d'obliger à quelque chose. Donc il n'y a pas lieu d'appliquer le canon 6, n. 6 (2). Les mots « *haec statuere dignatus est* » qui se rencontrent dans le Décret, trouvent leur explication dans les motifs indiqués par le Pape, à savoir : désir de trancher les difficultés par rapport à la *nature* de la profession à faire et aux effets qui s'en suivent; désir d'*étendre le privilège* à tous les ordres et instituts pour le plus grand bien des âmes. Voilà ce que dit le Décret explicitement, et pas autre chose.

Mais si dans le Code il n'y a pas de texte pour déclarer révoquée la concession de Pie X, il contient par contre au moins *deux canons*, sur lesquels nous pouvons nous appuyer pour prononcer un jugement favorable au maintien du Décret.

D'abord cet acte pontifical, publié par la S. Congrégation des Religieux, étant une faveur et se trouvant explicitement muni d'une clause à part, semble réellement *participer à la condition* des privilèges et indults du canon 4 : « Iura aliis

(1) Cf. C. I. C., c. 13, § 1, 2; c. 14, § 1, 1, ss. — Maroto, *Institutiones iuris canonici*, I, n° 199. — (2) Fanfani, n° 191; S. Goyeneche (*Comment.*), p. 51 sq.; *Theol. prakt. Quartalschr.* 1922, p. 276 sq. — On peut voir aussi utilement *l'explication concise* donnée par Vermeersch à propos du Décret dans les Periodica : *de religiosis*, vol 6, p 290.

quaesita, itemque privilegia atque indulta quae ab Apostolica Sede ad haec usque tempora personis sive physicis sive moralibus concessa, in usu adhuc sunt nec revocata, integra manent, nisi huius Codicis canonibus expresse revocentur ». On objectera que dans le canon cité il s'agit évidemment de privilèges *au sens strict du mot;* mais je répondrai que dans l'intention de Pie X il s'agissait, par rapport au Décret, d'un privilège véritable. Le Pape ne dit-il pas : « Cupiens hoc privilegium extendere »? Il ne voulait donc nullement changer sa nature et le transformer en loi canonique.

Ensuite a priori, il semble peu probable que Pie X ait voulu, *pour quelques années seulement*, donner cette consolation spirituelle aux novices malades. Il affirme lui-même que c'est une chose importante : « in re tam gravi » ; pour en assurer l'effet, il la munit avec soin des clauses : « contrariis quibuscumque non obstantibus ». Ce n'est pas son intention qu'après 5 ou 6 ans le Décret soit mis hors d'usage ; disons-le en un mot, il veut le faire durer, lui assurer son existence pour l'avenir. C'est bien de cette manière aussi que le canon 70 déclare officiellement : « Privilegium, nisi aliud constet, censendum est perpetuum » ; le cas, nous l'avons ici, et toutes les raisons données dans le sens contraire ne sauraient convaincre.

L'objection la plus sérieuse peut-être qu'on présente, est celle-ci : tous les effets juridiques signalés par le Décret « Spirituali consolationi » sont maintenant attribués de par le droit commun (c. 567, § 1) à tous les novices indistinctement, car ils participent aux privilèges, aux grâces spirituelles et aux suffrages dont jouissent et jouiront les profès du même ordre ou institut. De ce fait indéniable on conclut que la faveur spéciale, accordée par Pie X aux novices en danger de mort, est devenue totalement *inutile* et par là même cesse d'exister.

Nous répondons : les effets juridiques « in facie Ecclesiae »

sont les mêmes, soit; car on peut accorder *jusqu'à un certain point*, ce qu'affirme Vermeersch-Creusen (1) : « Concessio Pii X, contra ac privilegium Dominicanarum, non facit vere professum ». Si c'était une vraie profession religieuse « coram Ecclesia » au sens ordinaire, elle aurait aussi les effets inhérents à une telle profession religieuse; or ce n'est de loin pas le cas. Le Décret est clair à ce sujet : « Haec professio vel consecratio aut promissio, praeter gratias in praecedenti articulo enuntiatas, nullum omnino alium producit effectum ». Mais ces effets qu'on lui dénie sont uniquement les effets juridiques prévus par l'Église et exclus par elle, non les effets internes, nous dirions *théologiques*, qui résultent de cet acte si beau et si méritoire devant Dieu et la conscience. Et par là aussi nous touchons du doigt toute la différence entre un novice qui ferait profession in articulo mortis et un autre qui ne la ferait point.

Dans le premier cas, le novice mourant fait la donation réelle et entière de soi-même à Dieu par un acte de la vertu de religion *très parfait en lui-même*, mais toujours d'après les intentions et les restrictions apposées par l'Église relativement aux effets juridiques. Devant Dieu il fait profession pour autant que le veut l'Église, et il en a tout le *mérite* interne et spirituel. C'est la *même formule de profession* que celle qu'emploient les autres novices arrivés au terme de leur année de probation; les vœux prononcés sont absolument les mêmes « sine temporis determinatione aut perpetuitate » (Spirituali consolationi, n. 3) : vraie profession « in articulo mortis », mais dont les effets subséquents, en cas de guérison du novice malade, sont d'avance annulés par une disposition particulière de l'Église. Dans *cet acte, il y a vraie oblation* du novice à Dieu par la sainte profession et par l'émission

(1) *Epitome iuris canonici*, I, nº 573. Selon Fanfani, O. P. (nº 191), auquel renvoie le P. Vermeersch, cette profession *in articulo mortis* donne au novice l'avantage de mourir *vere religiosus*.

des vœux qui constituent l'essence de l'état religieux. Si donc ce novice meurt, il est vraiment mort en *religieux* « *in morte professus* ». C'est ainsi que l'entendent plusieurs auteurs (1), et dans le nécrologe de certains instituts on les inscrit : in morte professi. Le Décret lui aussi semble insinuer cette manière de voir, puisqu'il dit : « Si convalescat... in eadem omnino condicione versetur ac si nullam professionem emisisset » ; donc il y a eu profession, et si l'hypothèse : « si convalescat », ne se réalise pas, ce novice est *vraiment* in morte professus. Certainement c'est là une consolation spirituelle qui manque dans le second cas dont nous aurons à parler.

Dans l'autre cas en effet, où le novice malade n'émet pas la « professio religiosa in mortis periculo » (c'est ainsi que l'appelle le Décret), où il ne prononce pas les vœux essentiels de l'état religieux, tout change pour lui. Il participe aux faveurs spirituelles, aux indulgences, aux suffrages dont on jouit dans l'institut auquel il appartient comme novice ; mais il *reste novice*, *il meurt novice*, sans avoir le mérite de la profession religieuse ni celui des vœux religieux émis in periculo mortis, sans avoir fait réellement et légitimement avec l'approbation de l'Eglise et des Supérieurs l'oblation religieuse de soi-même à Dieu : bref, il n'est pas professus in morte et reste privé pour une *large part* de cette consolation spirituelle suprême, dont le cœur paternel de Pie X désirait lui assurer le réconfort céleste.

On nous objectera peut-être que le novice pourrait obtenir par des « vœux de dévotion » tout le mérite de sa consécration à Dieu. Sans doute. Mais le novice désire davantage. Par sa destination, ses aspirations, sa condition, il veut devenir vrai membre de l'Institut : alors seulement ses désirs sont remplis ; il a atteint son but comme *novice*, c'est la « consolation spirituelle » *dans le sens plein du mot*.

(1) P. Döink, O. S. B. (*l. c.* p. 278); S. Goyeneche (*l. c.* p. 52).

Peut-on dire encore que la faveur insigne accordée par l'auguste Pontife est devenue désormais une chose inutile ou seulement peu utile, comme manquant de but et d'effet réel? Nous ne le pensons pas, et nous nous rangeons volontiers à l'avis de S. Goyeneche (1), qui conclut en disant que les Supérieurs non seulement *peuvent* continuer à faire profiter leurs novices du privilège de Pie X, mais même le feront *utilement*, qu'il convient de le faire : « Eoque uti posse, immo decere ut illo utantur Superiores, ad spirituale solatium novitiis in articulo mortis versantibus procurandum ».

Echternach. J.-B. RAUS, C. SS. R.

L'Apocalypse johannique d'après un commentaire récent

(*Suite*) (2).

Pour clore, à notre tour, ces quelques pages à la fois trop longues et trop brèves, l'idée nous est venue d'essayer, en faveur de nos lecteurs, un résumé *en clair* du contenu de l'Apocalypse, d'après l'interprétation du P. Allo et en utilisant son « plan et résumé » du ch. VIII de l'introduction. Nous y cédons avec une conscience douteuse, sûr de retomber, et plus gravement encore, dans le même défaut contradictoire!

Après un court prologue (I. 1-8) où il dit le titre et l'origine de son livre, salue les sept églises, rend gloire au Christ rédempteur, annonce le jugement universel, Jean raconte comment, dans une vision préparatoire (I. 9-20), il a reçu de Jésus, manifesté en appareil royal, sacerdotal et divin, la mission d'écrire aux églises ce qui est (ἃ εἰσίν) et ce qui doit advenir ensuite (ἃ μέλλει γενέσθαι μετὰ ταῦτα). *Ce qui est*

(1) *Commentarium*, l. c. — (2) *N. R. Th.* p. 341.

exprimé dans la

PREMIÈRE PARTIE (II-III)

c'est-à-dire dans les *lettres aux sept églises*, où sont dévoilés de celles-ci les mérites et les démérites, les dangers présents ou imminents, les devoirs qu'elles doivent remplir, les récompenses ou les châtiments que le Fils de l'homme leur prépare.

Chaque lettre évolue dans un cadre identique :

Début : « Voici ce que dit » le Christ, désigné chaque fois par un de ses sept attributs en rapport avec la condition spéciale de chaque église.

Le corps de la lettre commence par : « Je sais », suivi de l'énumération des mérites ou des fautes, puis d'éloges ou de blâmes en conséquence, d'avis pratiques pour le présent ou le prochain avenir.

Finale : « Que celui qui a des oreilles entende ce que l'Esprit dit aux églises » (toujours : les églises, au pluriel : elles font corps et représentent toute l'Église). Après cette formule dans les trois premières lettres, avant dans les quatre dernières, des promesses sont jointes, adressées « au vainqueur », c'est-à-dire au chrétien fidèle et persévérant.

Ce qui doit advenir dans la suite est révélé dans la grande prophétie qui remplit les ch. IV-XXII. 5 et qu'on peut diviser en trois parties (1) : 1° : *Le livre aux sept sceaux* ou l'avenir du monde, spécialement du monde profane, depuis la glorification du Christ jusqu'au dernier jugement (*deuxième partie :* IV-XI. 18). — 2° : *Le petit livre ouvert* ou l'avenir du monde, notamment de l'empire romain, en rapport avec l'Église (*troisième partie* : XI. 19 — XXI. 8). — 3° : La vision de *la Jérusalem céleste*, épouse de l'Agneau (*quatrième partie :* XXI. 9 — XXII. 5).

(1) Le P. Allo compte comme une seule partie les ch. IV-XXI. 8, et la divise en deux sections : IV-XI. 18 et XI. 19 — XXI. 8. — Les deux sections nous paraissent assez distinctes pour constituer deux parties. Question de minime importance, du reste.

DEUXIÈME PARTIE

Le livre aux sept sceaux ou le sort à venir du monde profane (IV-XI. 18).

Toute la grande prophétie est introduite par une nouvelle *vision préliminaire* (IV-V) où se dévoilent aux regards de Jean transporté au ciel : d'abord Dieu même, le maître suprême de l'avenir, vêtu de splendeur et assis sur son trône de gloire; puis, autour de lui, le conseil céleste des vingt-quatre vieillards, sans doute les anges gardiens préposés à l'histoire humaine et remplissant auprès de Dieu une sorte de rôle sacerdotal; en troisième lieu, quatre animaux figurant, semble-t-il, les anges chargés de gouverner le monde visible, aux quatre points de l'horizon; ils célèbrent sans répit, au nom de la création tout entière, la sainteté, la toute-puissance et l'éternité du Créateur : hommage que transmet le chœur des vingt-quatre vieillards en y joignant le sien propre.

Après avoir considéré ces personnages, Jean remarque, dans la main droite de Dieu, un rouleau écrit au recto et au verso. Ce sont les secrets de l'histoire à venir. Malheureusement le rouleau est scellé de sept sceaux, et nul ne se trouve qui ait puissance de l'ouvrir. Jean s'en montre attristé jusqu'aux larmes. Mais un des vieillards le rassure : L'Agneau immolé, le Rejeton de David a conquis, par sa passion et sa mort, le pouvoir d'ouvrir le livre, c'est-à-dire de régler les destins de la race humaine dont il a fait un peuple de Dieu et un royaume sacerdotal. Et voici que les anges, les vieillards, les quatre animaux, toutes les créatures, des myriades de myriades, se mettent à chanter la gloire et la puissance de l'Agneau qui s'est assis à côté de Dieu sur son trône et a pris de sa main le rouleau mystérieux.

Ouverture du livre aux sept sceaux (VI-VIII. 1) (1).

(1) Le P. Allo veut trouver ici encore une nouvelle vision préparatoire, proleptique, signifiant la simple préparation des événements que le pro-

L'Agneau brise le premier sceau, et, sur un cheval blanc, un cavalier s'élance avec un arc et une couronne ; il va remporter des triomphes : ce sont les victoires spirituelles du Christ au cours de l'histoire à venir. — Successivement l'Agneau brise trois autres sceaux, et trois autres cavaliers apparaissent sur des chevaux aux couleurs sinistres : rouge, noir, livide : ce sont les fléaux de la colère divine : la guerre, la famine et la peste qui peuple l'hadès. — A la rupture du cinquième sceau, on entend, sous l'autel céleste, la voix du sang des martyrs qui réclame vengeance. On donne aux martyrs la robe blanche des vainqueurs et on les prie d'attendre que le nombre de leurs frères soit complet... Le jugement se hâte, du reste : au bris du sixième sceau, des bouleversements cosmiques se produisent qui semblent présager la fin du monde et portent au comble la frayeur des impies. C'est « le jour de Iahvé » des anciens prophètes, le jour de la grande colère de Dieu et de l'Agneau. Mais les fidèles sont soigneusement protégés au milieu des catastrophes : ils sont marqués au front du sceau de Dieu, au nombre de cent quarante-quatre mille des tribus d'Israël (chiffre de plénitude — douze fois douze mille — qui se réalisera dans la conversion à venir des fils de Jacob) ; et des peuples des nations, il y a une multitude incalculable déjà parvenue auprès du trône céleste et qui chante, avec les vieillards et les quatre animaux, les louanges de Dieu et de l'Agneau divin. L'un des vingt-quatre vieillards explique à Jean que les élus qu'il voit revêtus de robes blanches sont ceux qui arrivent des grandes tribulations terrestres et ont lavé leurs vêtements dans le sang de l'Agneau (en imitant sa passion). Déjà dans le bonheur, une félicité

phète verra s'exécuter (en prophétie, s'entend) à la section des sept trompettes. Cette supposition paraît quelque peu forcée et artificielle. Pourquoi n'y aurait-il pas là une « récapitulation », une répétition, sous forme variée, d'objets partiellement identiques, ou, si l'on veut, de tableaux se complétant mutuellement?

plus complète leur demeure réservée. — Mais ce n'est pas encore la fin. La rupture du septième sceau est suivie, au ciel, d'une demi-heure de silence, marquant la solennité des événements qui doivent encore survenir.

Et le septième sceau introduit ainsi *la vision des sept trompettes* (VIII. 2 — XI. 18).

Les sept anges qui se tiennent devant Dieu reçoivent des trompettes. Un autre ange offre des parfums et les prières des saints, puis jette sur la terre des charbons pris sur l'autel céleste. C'est le signal de la sonnerie des trompettes. Tandis que les quatre premières retentissent, des calamités atteignent la terre et la végétation, la mer, les eaux douces, les astres. — Puis un aigle annonce trois malédictions qui fondront directement sur les hommes, non plus sur les éléments. En effet, à la cinquième trompette, des sauterelles diaboliques, conduites par l'ange de l'abîme, sortent du puits infernal pour tourmenter les hommes sans les faire mourir (image des désordres moraux et des remords). — Les hommes marqués au front n'en sont pas atteints. — A la sixième, des cavaliers diaboliques viennent du côté de l'Euphrate par centaines de myriades, guidés par quatre anges du châtiment : ils font périr un tiers de l'humanité ; le reste ne se convertit pas.

Entre-temps, Jean voit descendre du ciel un ange puissant portant un petit livre ouvert. A sa voix, sept tonnerres retentissent, exprimant des révélations que Jean n'est pas autorisé à écrire. L'ange jure que le Mystère de Dieu va s'accomplir sans nouveau délai, puis remet au prophète le petit livre, symbole des nouvelles prophéties qu'il aura bientôt à proclamer (XI. 19 — XXII. 5(?)).

Ce qui suit immédiatement en est peut-être comme une première esquisse : Jean reçoit ordre de mesurer le parvis intérieur du sanctuaire, non l'extérieur, qui sera abandonné aux nations : symbole de l'état spirituel de l'Église sur lequel Dieu veillera et de l'état temporel qu'il laissera les puissances

impies fouler aux pieds durant quarante-deux mois (trois ans et demi, moitié de sept, temps de l'épreuve et temps abrégé). Durant ce même temps, douze cent soixante jours, les deux Témoins de Dieu prêcheront en appareil à la fois de pénitence et de pouvoir miraculeux : ce sont les fidèles zélés, notamment ceux constitués en dignité civile ou prophétique ou sacerdotale, semble-t-il, comme autrefois Moïse et Élie, le prince Zorobabel et le prêtre Jésus ben Josédec, qui propageront le règne de Dieu, au milieu même des persécutions, notamment celles de l'empire romain, la Bête qui monte de la mer. Les deux Témoins seront mis à mort, et les persécuteurs croiront avoir vaincu. Mais les martyrs seront appelés au ciel; l'Église se relèvera plus vivante que jamais. Des malheurs frapperont ses ennemis. Et les hommes finiront par rendre gloire au Dieu du ciel.

Enfin la septième trompette sonnera et le Règne de Dieu parfait achèvera d'être réalisé. Jean entend par avance les vingt-quatre vieillards proclamer l'heure du Jugement final, de la récompense à tous les saints, du châtiment à ceux qui détruisaient la terre.

La troisième malédiction, plusieurs fois annoncée, paraît avoir été télescopée. Faut-il l'entendre du malheur définitif des impies? ou bien la voir réalisée, comme fait le P. Allo, dans toute la section des ch. XII-XX? Cette seconde alternative peut s'autoriser de la coutume qu'ont les visions de S. Jean d'enjamber constamment les unes sur les autres.

Quoi qu'il en soit, une section complète de la prophétie s'arrête ici, et qui pourrait en rigueur se suffire. Car elle a fait passer sous nos yeux tout l'avenir jusqu'à la consommation suprême. A la considérer d'un coup d'œil rétrospectif, on en peut résumer ainsi le sens foncier. L'histoire humaine, dans l'espace intermédiaire entre les deux avènements du Christ, verra se continuer la lutte des deux cités. La cité du mal ne restera pas impunie, même dès ici-bas. Des catas-

trophes de tout genre, d'ordre physique et d'ordre moral, s'abattront sur les impies, venant tantôt du ciel, tantôt même de l'Ange de l'abîme. Les fidèles, sans doute, auront à souffrir. Ils traverseront de terribles tribulations. Mais ce sera pour laver leur robe dans le sang de l'Agneau. Celui-ci, devenu le maître de l'histoire par ses souffrances, veillera sur eux avec tout le ciel. Dès ici-bas, ils auront le bonheur intérieur. Après leur mort, sans attendre le jugement final, ils seront reçus dans la gloire et la félicité céleste. Entre-temps, l'Évangile se propagera merveilleusement au milieu même des persécutions. Dieu laissera celles-ci se poursuivre jusqu'à ce que soit atteint le nombre fixé des martyrs et des confesseurs. Enfin, le moment venu, le Royaume divin sera définitivement établi dans sa perfection et la rétribution adéquate donnée pour toujours aux bons et aux méchants.

TROISIÈME PARTIE

« *Le petit livre ouvert,* » *ou l'avenir du monde, notamment de l'empire romain, en rapport avec l'Église* (XI. 19 — XXI. 8).

Les prophètes d'Ancien Testament, tout en prophétisant sur tous les temps jusqu'au double avènement du Messie, insistaient toutefois sur le proche avenir qui intéressait de manière spéciale leurs auditeurs ou leurs lecteurs immédiats. Jean fait de même, surtout en cette deuxième section de sa grande prophétie.

Un court *prologue* (XI. 19) indique le caractère des visions qui vont suivre : Le saint des saints céleste est ouvert depuis le triomphe du Christ. On y voit l'arche d'alliance, signe de l'établissement de la nouvelle et définitive alliance. D'autre part, des troubles atmosphériques et un ébranlement de la terre présagent le châtiment des impies.

Puis vient une sorte de préface grandiose à toute cette section : *La vision de la Femme et du Dragon* (XII-XIV. 5).

Les personnages du grand drame sont d'abord mis en présence. Une femme céleste, l'Église, met au monde un Fils, le Christ, que le Dragon infernal, l'Ancien Serpent de la Genèse, voudrait faire périr dès sa naissance. Mais l'Enfant est ravi au ciel. Et Michel et ses anges précipitent sur terre le Dragon vaincu, tandis que les saints célèbrent, dans le ciel, la chute de cet antique ennemi, signe et gage de l'établissement effectué du Règne de Dieu et de son Christ. — Cependant le Dragon frustré tourne sa rage contre la Femme et essaie de l'anéantir. Vains efforts : celle-ci vit en sécurité dans le recueillement et la prière durant trois ans et demi, temps écourté (moitié de sept), qui représente toute la période d'épreuve ici-bas, période très brève par comparaison à la vie de gloire dans l'éternité.

Impuissant contre le Christ et contre l'Église comme telle, le Dragon ne cesse pourtant pas le combat. Pour assouvir au moins sa rage sur les enfants de l'Église, gardiens fidèles des commandements divins et de la foi chrétienne, il appelle à la rescousse ses représentants humains sous le couvert desquels il va continuer la lutte : ce sont *les deux Bêtes*.

La première vient de la Mer, de l'Occident : c'est d'abord l'empire romain, puis tous les pouvoirs politiques impies qui lui succéderont et opprimeront les fidèles quarante-deux mois (toujours les trois ans et demi, temps de l'épreuve, relativement court). — La seconde Bête vient de la terre, est issue du pays même : c'est le syncrétisme religieux asiatique et toutes les doctrines perverses qui, à travers les âges, par des sophismes et des prestiges, en contrefaisant l'Évangile et se donnant des airs d'Agneau, étayeront le pouvoir politique impie, exciteront les persécutions et tâcheront de battre en brèche la doctrine du Christ. Les adorateurs de la Bête, les séides du pouvoir sectaire, les fidèles du culte de César, porteront son estampille, comme les chrétiens le signe du Christ ; et ceux-ci seront boycottés par ceux-là dans la vie civile et sociale. — Le

nom de la Bête est 666, nombre trois fois écourté et précaire, à lire probablement (en lettres hébraïques) : Néron César. Le premier persécuteur des chrétiens est le type de tous les pouvoirs impies de l'avenir.

Il ne faut pas en avoir peur. Car, en face des deux Bêtes, se dresse le véritable Agneau ressuscité, entouré de sa garde du corps, de l'élite de ses troupes, les cent quarante-quatre mille vierges, c'est-à-dire tous les observateurs fidèles de ses conseils de perfection.

Prédictions préalables du résultat de la lutte (XIV. 6-20). Dès avant que le combat s'engage des anges en prophétisent l'issue certaine : un premier prêche l'évangile éternel de la ferme adhésion à Dieu : car son jugement ne tardera pas. Un second annonce la ruine de Babylone (Rome païenne), la Courtisane qui a perverti les nations. Un troisième proclame la damnation des adorateurs de la Bête, des idolâtres de Rome et des Césars, et de leurs imitateurs à venir. — Que les saints aient donc patience, conclut Jean, appuyé par une voix du ciel qui proclame bienheureux, dès maintenant, ceux qui meurent loyaux à leur foi.

Puis, une très courte vision synthétise antithétiquement le sort final des justes et des impies : Jean voit le Fils de l'homme moissonner les premiers, tandis qu'un ange vendange les seconds qu'il jette, pour y être foulés, dans la cuve de la colère de Dieu.

Voici maintenant, contemplée prophétiquement, l'*exécution des vengeances divines sur les Bêtes et sur Babylone* (XV-XIX). Tandis que sept anges reçoivent sept coupes contenant les dernières plaies, les vainqueurs de la Bête chantent déjà, debout sur le cristal de l'océan céleste, le cantique de la délivrance (cantique de Moïse, type de Jésus libérateur) et de la rédemption (cantique de l'Agneau immolé pour les hommes); et ils célèbrent la conversion du monde que produira la vue des jugements divins. Puis les sept anges versent

tour à tour leurs coupes sur la terre. Et des fléaux s'ensuivent analogues à ceux des sept trompettes. A l'effusion de la sixième coupe, les rois de l'Orient s'assemblent à Megiddo, dont le nom présage leur sort : A Megiddo mourut tragiquement Josias, et c'est là aussi que devaient avoir lieu les lamentations prédites par Zacharie (XII. 11). — A la septième coupe, c'est l'effondrement de Babylone, Rome (vue proleptique des ch. XVII-XVIII), et le monde entier bouleversé (présage de la secousse mondiale lors de la chute de Rome et type du bouleversement universel à la fin des temps).

La prophétie insiste sur le point capital pour les fidèles contemporains de Jean. Un des anges aux sept coupes lui montre la grande Prostituée, Babylone-Rome, assise sur une Bête écarlate à sept têtes et dix cornes. La Bête écarlate, c'est le pouvoir impie, détenu temporairement par Rome. Les sept têtes sont les sept collines, et aussi sept empereurs dont cinq sont tombés, sans doute à compter depuis Néron jusqu'à Titus. Le sixième règne, Domitien. Et un septième est à attendre; et même un huitième. Car la succession d'empereurs persécuteurs n'est pas près de disparaître. A la mort de Néron, le dernier des Jules, on avait pu croire qu'elle allait finir (la Bête avait été blessée à la tête). Mais elle avait repris force avec Vespasien, et le caractère néronien avait reparu avec Domitien. — Du reste, la Bête ne cessera pas avec les empereurs. Il y aura aussi les dix cornes, et les eaux abondantes où siège la Prostituée : ce sont les rois nombreux et les multitudes de peuples qui attaqueront Rome et la renverseront, mais seront à leur tour les alliés de la Bête, continueront à persécuter l'Eglise et à guerroyer contre l'Agneau. Tous seront vaincus par l'Agneau et ses compagnons, les appelés, les élus, les fidèles : car l'Agneau est le Seigneur des Seigneurs et le Roï des Rois.

Après ces explications d'un premier ange, un autre proclame que Babylone est, en effet, tombée, ce repaire de démons,

cette corruptrice de l'univers. Et du haut du ciel, la voix de Dieu même engage les fidèles à sortir de son sein pour n'avoir part ni à ses péchés ni à sa ruine certaine.

Puis un thrène se fait entendre sur terre (imité spécialement d'Ezéchiel XXVI. 16 — XXVII) : lamentation des rois, des marchands, des gens de mer qui trouvaient plaisir ou intérêt dans leur commerce avec la courtisane. — En revanche, le ciel et les saints sont invités à se réjouir.

Dernière confirmation : Un ange puissant jette une grosse pierre dans la mer, symbole de l'effondrement subit de Babylone, à cause de sa cruauté contre les saints. Puis la foule des habitants du ciel chante l'alléluia et rend gloire à Dieu pour la disparition de la grande ennemie, présage des noces prochaines de l'Agneau et de la Jérusalem céleste. Heureux ceux qui y seront appelés...

L'anéantissement de Rome, désormais disparue de l'horizon du prophète, est le type de tous les jugements divins contre les pouvoirs impies, imitateurs de Rome persécutrice. Jean aperçoit, parmi des cavaliers montant des chevaux blancs, le Christ en appareil de guerre et chevauchant aussi un cheval blanc. Il est le Fidèle et le Véridique, le Verbe de Dieu, le Roi des Rois et le Seigneur des Seigneurs : un glaive aigu sort de sa bouche. Il va frapper les deux Bêtes, les rois de la terre leurs alliés, et tous les adorateurs de la Bête de la mer. Un ange, debout dans le soleil, appelle tous les oiseaux à venir se rassasier de leurs cadavres...

Défaite personnelle du Dragon, lié pendant mille ans, et ruine de Gog et de Magog (XX. 1-10). Derrière toutes les puissances politiques persécutrices (la Bête de la mer), derrière toutes les officines de doctrines fausses et perverses (la Bête de la terre), se cache leur inspirateur et instigateur invisible, le Dragon infernal. Il combat en elles et par elles et est défait avec elles. Mais, directement, il a été vaincu en lui-même par l'Incarnation : depuis son échec contre l'Enfant de la Femme

céleste, depuis sa chute sur terre sous les coups de Michel et de ses anges, il est devenu virtuellement impuissant. Il se trouve lié pour mille ans, période d'une durée indéterminée, mais apparemment très longue, de manière à n'avoir plus toute sa force de séduction d'autrefois pour tromper les nations à sa guise. — Entre-temps, les martyrs et les confesseurs règnent déjà sur des trônes et vivent déjà dans la gloire, soit seulement en germe (dans l'état de grâce ici-bas), soit partiellement épanouie (état de félicité des âmes au ciel) : c'est la première résurrection, en attendant la seconde qui sera celle des corps. Ceux qui sont morts hors de l'état de grâce ou qui vivent encore, mais hors de cet état, n'ont point part à cette résurrection première. Et lorsque viendra la seconde pour les élus, au moment de la résurrection générale des corps, il n'y aura en réalité pour les impies que la seconde mort, la damnation de l'âme et du corps pour l'éternité.

Suivant le P. Allo, si nous l'avons bien compris, la remise en liberté temporaire du Dragon après les mille ans et son dernier assaut contre la cité sainte à la tête de Gog et de Magog ne seraient qu'une expression raccourcie pour exprimer toutes les tentatives de Satan et de ses séides contre l'Église à travers tous les âges. Nous admettons certes le principe des « récapitulations, » tout à fait évidentes dans l'Apocalypse de Jean, comme dans celle de Daniel. Mais l'application qu'on en veut faire dans le cas présent nous semble arbitraire et décevante. Pourquoi n'y aurait-il pas là l'annonce d'un assaut suprême, spécialement violent et redoutable, immédiatement avant la fin des temps?

Quoi qu'il en soit, après leur défaite finale, Satan et ses complices et instruments seront jetés dans le feu et le soufre, avec les deux Bêtes, pour y être tourmentés jour et nuit aux siècles des siècles.

Le jugement dernier (XX. 11 — XXI. 8). Après la vision du millénium et de la défaite de Gog et Magog, Jean reçoit

révélation du jugement dernier, de la résurrection générale, de la damnation des méchants et de l'entrée des élus dans l'éternelle et parfaite béatitude.

QUATRIÈME PARTIE

Vision de la Jérusalem nouvelle, épouse de l'Agneau (XXI. 9 — XXII. 5).

Nous n'avons ni la place ni d'ailleurs grande raison d'y insister. — Notons seulement l'idée ingénieuse du P. Allo qui se représente la cité céleste de Jean bâtie sur une colline de forme pyramidale entourée, au pied, d'un mur de pierres précieuses.

Le livre se termine par un *épilogue* (XXII. 6 — 21) contenant diverses attestations et recommandations et une formule épistolaire de salutation de l'auteur à ses lecteurs.

Puissions-nous nous-même avoir persuadé aux lecteurs qui y sont aptes d'étudier la dernière et la plus sublime des prophéties bibliques à la lumière d'un commentaire qui fera très légitimement époque dans l'histoire de son interprétation et en a diminué grandement les trop réelles obscurités (1).

Jean CALÈS, S. I.

(1) En vue des éditions à venir, voici quelques *desiderata* remarqués au hasard de notre étude :

Une refonte rédactionnelle pourrait élaguer certains défauts de composition (pourquoi, par ex., ne pas fondre ensemble les ch. I et III?), développer l'introduction dans une suite plus visiblement logique, ramasser davantage les matières identiques ou connexes et diminuer le nombre des répétitions...

Il eût peut-être valu la peine de mettre plus explicitement en lumière les relations de Jean avec les apocalypses de l'Ancien Testament.

La triple série de notes du commentaire gagnerait à n'avoir pas les mêmes caractères typographiques.

A quoi bon réimprimer en tête de toutes les pages : *Apocalypse de S. Jean?* Mieux vaudrait donner des indications sur les matières spéciales traitées. Surtout, au cours du commentaire, il ne faudrait pas omettre d'indiquer au haut de la page à quels chapitres et versets l'on se trouve.

Les chiffres romains ou arabes marquant les chapitres ou les versets sont inexacts dans une proportion vraiment surprenante et gênante...

Notes de littérature ecclésiastique

A propos du « pari » de Pascal.

On connaît ce morceau célèbre de l'auteur des « Pensées »; on ne le résume pas; il faut le relire dans le texte même. En proposer un précis exposerait à en dénaturer le sens, les controverses sur la portée de l'argument provenant pour une bonne part de la forme extraordinairement originale que lui donna son auteur. « Un incrédule, écrit H. Petitot expliquant le pari, qui n'est *pas certain* que le Christianisme soit faux est moralement obligé, dans *ce cas où l'éternité d'un bien infini* est en question, de chercher premièrement à s'éclairer, de prier Dieu et au fur et à mesure qu'il *avance dans la foi* d'agir plus religieusement » (Pascal. Sa vie religieuse et son apologie du Christianisme. Paris. 1911, p. 204). En quatre lignes, combien de problèmes, et incontinent quelles incertitudes! Chercher à s'éclairer et surtout prier Dieu, n'est-ce pas déjà avoir parié *pour* « l'éternité d'un bien infini »? N'est-ce pas avoir « pris croix que Dieu est? »

C'est cette page immortelle des « Pensées » que M. Clément Besse, dont nous connaissions surtout les travaux consacrés à la musique sacrée, vient de rééditer chez Beauchesne (1); il y a joint un « Discours critique » dont on peut dire qu'il est une étude des plus sérieuses et d'un intérêt captivant.

L'auteur, dans un avant-propos, commence par rappeler opportunément le caractère inachevé et provisoire du célèbre morceau ainsi que les discussions très vives auxquelles il donna lieu; il formule l'espoir modeste que la controverse, à laquelle il apporte une contribution dont elle devra désormais tenir compte, permettra à tout le moins de préciser un jour avec exactitude « le moment où l'on a cessé de le mal entendre ». Il traite ensuite successivement la question de la

(1) Blaise Pascal. *Le pari, avec un discours critique*, par Clément Besse, professeur à l'Institut Catholique de Paris. Paris, Beauchesne 1922. Prix : 2,50 fr.

date du pari, et celle de sa place dans les « Pensées »; après en avoir donné un schéma très clair, il en discute la valeur apologétique et finit par conclure que « le pari est un acte de foi ». M. Besse est dur, très dur pour le pari. Celui-ci n'est en réalité qu'une arme dangereuse ou, comme s'exprime l'auteur, « un jeu d'antithèses, impuissant à donner la foi à ceux qui en sont privés et capable de l'énerver chez ceux qui l'ont » (p. 64).

Mais examinons les preuves que M. Besse apporte de son assertion, car tant elles valent, tant vaut la thèse.

Et d'abord, à quelle date faut-il placer le pari ?

En Octobre 1654, opine M. Boutroux : le pari est un défi jeté aux incrédules du point de vue d'une mathématique rigoureuse; il devait faire corps avec les « Pensées ». — Non, oppose M. Lanson, le fameux argument est de 1658; il ne devait pas figurer dans l'Apologie. M. Brunschvicg, appuyé par M. Giraud, accepte comme date probable de la composition du pari cette même année 1658; il sait la place précise qu'il devait occuper dans l'œuvre Pascalienne : section III, consacrée à la dialectique provisoire de la Religion.

Pour des raisons qui nous paraissent convaincantes, M. Besse adopte la date d'Octobre 1654. A la seconde de ces deux dates, en 1658, Pascal est acquis à la secte de Port-Royal; impossible d'attribuer à un janséniste convaincu telle proposition passablement « mécréante » du pari. En 1654, au contraire, Pascal passe par une véritable crise morale, il songe très sérieusement à se convertir, et par ailleurs cette date est précisément celle des lettres à Fermat sur le calcul des probabilités. Cela n'explique-t-il pas que le pari soit à la fois « moralement réel » et mathématique de forme. Car, d'après M. Besse, le pari met en cause Pascal lui-même; préoccupé de son salut, l'auteur des « Pensées » y aurait vu un moyen de conquérir la paix de l'âme. Si le pari est un aparté dans les « Pensées », il n'est en aucune manière une

feinte d'apologiste. Pascal est sincère; c'est l'intérêt au contraire qui poussa Port-Royal à déclarer que « ce chapitre ne regarde que certaines sortes de personnes », ceux que l'on appelait alors les libertins. — Mais, alors, Pascal a donc douté sérieusement? — Parfaitement, explique M. Besse, si vous entendez par là que sa *raison* n'a pu décider « ni que Dieu est, ni qu'il n'est pas ».

Ici, le raisonnement du discours critique paraîtra sans doute moins convaincant. Pascal, ne l'oublions pas, est homme du XVIIe siècle, il est croyant et traditionaliste; au dire même de M. Besse, c'est à peine s'il perçoit un milieu entre le ciel et l'enfer (1); son fameux pari, pour désespéré qu'il paraisse, sera finalement interprété comme un acte de foi et presque de charité parfaite; et cet homme-là aurait douté sérieusement de l'existence de Dieu et son anti-intellectualisme bien connu aurait pour racines un scepticisme aussi radical? Il sera permis d'en douter (2). Quoiqu'il en soit, ce docteur se croit moralement incapable de renoncer aux résultats essentiels de sa FOI et c'est à ce moment de perplexité morale que le pari lui offre une véritable ressource. La décision interviendra, mais par un coup de *volonté;* au reste, c'est du salut qu'il s'agit plus que de vérité : « il faut renoncer à la raison pour garder la vie. » La règle mathématique des partis peut intervenir : le parti que Dieu est, a pour symbole l'unité multipliée par l'Infini ($1 \times \infty$); le parti que Dieu n'est pas, n'a pour lui qu'un nombre fini de chances multiplié par une quantité finie : les biens de ce monde. Qui ne voit combien cette sorte de calcul dramatise le célèbre argument? Il faut miser sur Dieu, comme on miserait sur la rouge ou la noire. Me trompé-je, mais il me semble que la célébrité du pari lui vient surtout de ses allures de jeu de

(1) Le néant. — (2) Voir une autre interprétation de cette première partie du pari dans « Recherches de Science Religieuse » Janvier-Avril 1921 : « Un texte difficile de Pascal. » *Essai d'exégèse* par A. VALENSIN.

hasard. Pascal est donc à même de parier pour Dieu ; il le doit en bonne logique car c'est le seul parti raisonnable... Mais quelque chose l'arrête qui n'est pas raisonnable : ses passions. On conçoit dès lors que seule *l'action* peut couper court à toute hésitation : « Il faut travailler à se convaincre non par l'augmentation des preuves mais par la diminution des passions ». L'argument du pari n'est pas proprement une démonstration de Dieu ; il suggère un moyen de renoncer aux plaisirs pour sauver son âme. Il inaugure la manière *pragmatiste* d'entendre Dieu et la vie future. D'après M. Besse, Pascal serait d'avis que nous n'avons pas « de mécanisme logique pour appréhender Dieu. » Le pari ne saurait porter que sur les doctrines *vraisemblables :* Dieu et la vie future. Mais alors survient une nouvelle difficulté : parier pour un « inintelligible » n'est-ce pas absurde, se demande M. Besse. Aristote n'affirme-t-il pas que le vraisemblable n'est pas l'inintelligible et encore moins l'irréel et, dès lors, est-il seulement possible de parier pour le Dieu « d'inintelligible » de Pascal? Très juste ; mais qu'est-ce qui empêche, demanderions-nous, que l'irréel paraisse vraisemblable? Si, par absurde, Dieu n'était pas, son existence cesserait-elle, pour autant, de nous paraître vraisemblable et la probabilité du théisme tomberait-elle du coup à celle de l'athéisme? Aussi, il nous paraît que M. Besse s'engage dans une voie excellente, lorsque sous le paradoxe de l'argument Pascalien, il soupçonne un élément caché « ce qui est peut-être le tout de la démonstration. » Cet élément ne serait autre que l'Absolu lui-même sous les aspects concrets que lui donnent les dogmes. De ces dogmes, Pascal n'en a jamais rejeté aucun ; ce n'est pas « un agnostique qui parle ici mais un homme normal *qui a foi dans sa raison*, dans la valeur des témoignages traditionnels et dans la réalisation, au delà de la mort, de ses intuitions d'ici-bas » (p. 48). Mais si le pari est « moralement réel », si « selon les lumières naturelles »

Dieu doit être dit inintelligible, on conçoit difficilement que Pascal ne soit pas agnostique ; et, s'il l'est, l'ardeur même d'une foi qui cherche à faire des prosélytes ne va-t-elle pas le rapprocher d'un louche fidéisme dont M. Besse a raison de ne pas vouloir, d'écarter jusqu'au simple soupçon, quand il s'agit de l'auteur des « Pensées » ?

Pour nous, Pascal n'a jamais sérieusement mis en doute l'existence de Dieu. Ici plus qu'ailleurs il conviendrait de se souvenir de son mot admirable : « Vous ne me chercheriez pas, si vous ne m'aviez déjà trouvé ». Oui, *avant toute recherche*, nous avons « de cet absolu que nous cherchons... une conscience positive » (1). Il est en nous comme le terme immanent de nos tendances spirituelles. Notre besoin d'absolue justice, déclare M. Besse, *exige* la vie future. Si Pascal juge l'existence d'une telle justice probable, « s'il la reconnaît, s'il la nomme, s'il la qualifie, c'est qu'à ses yeux l'existence de cette vie future et de Dieu, son soutien, est déjà plus qu'à demi prouvée » (p. 50). Dépouillez le morceau de ses métaphores, et il reste « la vieille preuve de l'immortalité de l'âme par la foi aux sanctions morales ». Quant au tour mathématique de l'argument, ce n'est qu'un « jargon » de science qui le gâte plutôt qu'il ne le sert. Il faut condamner toute méthode de calcul appliqué aux choses morales.

On hésitera sans doute beaucoup à identifier le pari à la vieille preuve de la vie future par la nécessité d'une sanction morale. A nos yeux, le pari présupposerait cette sanction plus qu'il ne la prouve ; il prétendait seulement nous amener à l'attitude pratique qui réunit le plus de chance de nous l'obtenir favorable, mais ce brouillard d'incertitude qui, malgré tous les efforts d'une exégèse acharnée, continue à envelopper la pensée de Pascal, redouble l'intérêt des pages où M. Besse interroge courageusement le sphinx pour lui arracher le mot de son énigme.

(1) S. Th., I., q. 2, a. 1, ad 1m.

On aurait tort en tout cas, poursuit M. Besse, de conclure de l'intérêt moral du pari à son utilité pratique. Bonne pour « *des incrédules aussi attachés à leur foi*, aussi déterminés à la répandre que Pascal », la dialectique du pari ne saurait convenir à des incrédules ; ils n'y verraient « qu'une preuve en l'air soutenue par de fantastiques calculs » (p. 59). Quant à en appeler à leur intérêt et à spéculer sur un effet de peur, ce serait une méthode propre à déshonorer l'argument du pari ; l'abus qu'en font, paraît-il, certains missionnaires, ne suffit pas à la recommander. L'argument « n'a rien pour lui, ni la science, ni la logique, ni la morale » ; il est de ceux qui sont inutiles à l'apologiste. Au fond, — et c'est la dernière conclusion de M. Besse, — le fameux pari n'est acceptable que comme un sacrifice calculé et irrévocable aux exigences d'un idéal dominateur. Parier de la sorte, c'est jouer son va-tout, brûler ses vaisseaux, faire le plongeon qui consiste à *croire*, c'est-à-dire à affirmer plus que notre science ne perçoit. Et il faut parier, car la vie est courte ; et il faut parier *pour*, car nous sommes « embarqués », et la sagesse commande « de s'abandonner aux exigences concordantes de l'expérience et de la pensée et d'aller ainsi jusqu'au bout du voyage, jusqu'à Dieu qui fait croire » (p. 68). Avant Maurice Blondel, *Pascal établit la portée métaphysique de l'action*, non de l'action, force aveugle, mais de l'action contrôlée par l'esprit. Il faut parier comme Pascal a parié, c'est-à-dire se plier corps et âme à l'autorité de Dieu se révélant à nous. Le pari n'est bon que pour celui qui croit déjà ; « c'est une ruse de croyant, par laquelle il s'enchante lui-même » (p. 69).

On ne contestera certes, ni l'originalité, ni la hardiesse de cette interprétation du pari et moins encore l'intérêt des pages où M. Besse l'expose dans un style empreint d'une rare distinction. Mais Blaise Pascal, un athée positif et spéculatif, — celui qui doute sérieusement l'est, — voilà qui est malaisé à croire ! Or, si nous ne nous méprenons, l'interprétation que propose

du pari M. Besse, implique cette hypothèse. Si le pari est « moralement réel », s'il est tout autre chose qu'une feinte de dévot apologiste, si, comme on nous l'assure, les plus osées des *négations*... ont été notées par Pascal « comme des *perceptions claires de son intelligence* » il faut bien admettre qu'il a mis en doute la condition a priori de toute pensée : l'Absolu. Sceptique en Théodicée, Pascal serait resté par ailleurs fidèlement attaché au Dieu de la foi et de la tradition chrétiennes, ce qui lui donne un fâcheux air de ressemblance avec un fidéiste s'ignorant lui-même. Étrange incrédule que celui qui est attaché à la foi au point de la vouloir communiquer à autrui.

Personnellement, nous inclinerions plutôt à croire que le pari suppose nécessairement les certitudes révélées ; l'idée n'en pouvait venir qu'à un croyant ; même proposé à un incrédule, il suppose encore les doctrines révélées au moins à titre d'opinions douées d'un sérieux degré de vraisemblance, au point qu'on puisse raisonnablement et qu'on veuille courir pour elles le risque de la foi. Et c'est pourquoi nous serions moins sévère pour le pari que M. Besse. La grâce aidant, cela va sans dire, nous croyons l'argument capable d'amener un incrédule à la foi, à condition toutefois qu'il consulte sa raison — et non ses passions dont l'effet est précisément de faire nier en pratique qu'à parier pour Dieu il n'y ait que « le fini à hasarder » contre « l'infini à gagner. » C'est la conclusion que développe très ingénieusement le P. Auguste Valensin dans le bel article qu'il consacre au pari dans le fascicule XVII du « Dictionnaire Apologétique de la foi Catholique ». Il est étonnant que M. Besse l'ait passé sous silence, s'il a pu en prendre connaissance en temps utile (1).

Après tout, les lecteurs de M. Besse ont peut-être gagné à

(1) L'opuscule de Mr Besse porte la date 1922 sur la page de couverture, celle de 1921 sur le feuillet ou titre intérieur. L'imprimatur est du 17 Nov. 1921.

cet oubli; par leur hardiesse même les idées de l'auteur du « Discours critique » ont quelque chose de très stimulant pour la réflexion. Nous ne pensions pas, en commençant, écrire si longuement sur le travail modeste de M. Besse; nous avouons avoir été conquis par le charme irritant du problème qu'il pose. Il conquerra sans doute les lecteurs de la « Nouvelle Revue Théologique ». C'est l'excuse et la justification de cette analyse détaillée. François JANSEN, S. I.

Notes d'Apologétique

La semaine d'ethnologie.

Grâce à la générosité de la ville de Tilbourg, la semaine d'ethnologie religieuse a pu reprendre ses sessions, si malheureusement interrompues par la guerre (1). Dans les circonstances difficiles que nous traversons, réussir à affirmer son existence était déjà un résultat important, car c'est une garantie pour l'avenir. Le nombre des adhésions, venues de tous les pays, fut très considérable, et montre, ce qui est de bon augure, l'intérêt croissant que ces sciences suscitent parmi les catholiques.

Cette troisième session se recommande également par la valeur de ses travaux. Les premiers jours furent consacrés à des questions générales. Le R. P. Schmidt, S. V. D., le sympathique secrétaire général de la semaine, débuta en rappelant l'histoire des semaines d'ethnologie; il constata avec joie le recul de l'évolutionnisme en sociologie comme dans l'histoire des religions, et le succès croissant de l'école historique, auquel il a lui-même contribué plus que personne, particulièrement par la fondation de *l'Anthropos*. En terminant il esquissa les tâches nouvelles qui s'imposent aux

(1) *N. R. Th.*, XLVIII (1921), p. 106.

savants catholiques; ceux-ci ne peuvent plus se contenter d'une apologétique toute négative, mais doivent entreprendre un travail positif de construction scientifique.

Les trois conférences du R. P. Pinard, S. I., remarquables par leur clarté, furent consacrées à l'exposition et à la critique des méthodes de l'ethnographie religieuse : la méthode historico-culturelle, la méthode philologique et la méthode psychologique. Les lecteurs désireux de s'informer plus amplement sur cette importante question, trouveront tous les renseignements nécessaires dans le bel ouvrage qui vient de paraître « *L'étude comparée des religions* (1). »

En un tableau historique, aussi instructif que consolant, le R. P. Brou, S. I. montra la contribution apportée par les missionnaires à la science des religions, depuis quatre siècles.

La conclusion la plus importante de l'étude du savant professeur de l'université de Louvain, M. A.-J. Carnoy, sur les langues et la culture des peuples Indo-européens, peut se formuler de la sorte : les Indo-européens, bien qu'ils honorassent des dieux inférieurs, incorporant les principaux éléments de la nature, ainsi que les esprits et les âmes des morts, rendaient cependant un culte à un dieu suprême.

On entendit encore avec grand intérêt le Dr Drexel sur la préhistoire des peuples d'Afrique; Don S. M. de Barandiaran sur la religion des anciens Basques; le Dr J. Schrijnen, d'Utrecht, sur les heureuses transformations introduites par le christianisme dans la vie familiale; le chanoine A. Bros, qui exposa, en deux conférences lumineuses, les doctrines sociologiques évolutionnistes de l'école de Durkheim et ses principales erreurs dans l'étude de la morale et de l'histoire des religions.

« Études psychologiques sur la prière » était le titre de la

(1) H. Pinard. 8°, t. I, Paris, Beauchesne, 1922.

communication du R. P. Gemelli, O. F. M., recteur de la nouvelle université de Milan : « les études entreprises jusqu'ici, soit par Wundt, soit par W. James, sont insuffisantes, déclare l'orateur, tout reste encore à faire dans ce domaine ». La méthode préconisée est l'introspection; à son avis, il faut étudier psychologiquement la prière avant de pouvoir en faire la philosophie.

Le Dr Menghin, professeur à Vienne, avec l'autorité spéciale que lui confèrent ses importants travaux sur l'archéologie primitive, établit ces deux points : 1° que l'évolution de la civilisation s'est réellement faite, dans son ensemble, selon l'hypothèse des cycles culturels, émise par le R. P. Schmidt; et 2° que les cycles culturels, établis par les ethnographes, concordent, au moins en partie, avec ceux que retrouve l'archéologie préhistorique.

Les fouilles préhistoriques et leur technique firent l'objet de la remarquable et vraiment trop modeste conférence de l'abbé Bouyssonie, le savant auquel la science doit une des plus importantes découvertes préhistoriques, celle de l'homme de La Chapelle-aux-Saints.

* * *

Comme questions spéciales les organisateurs de la semaine avaient inscrit au programme : le sacrifice dans les différentes religions, les cérémonies de l'initiation et les sociétés secrètes, chez les non civilisés.

L'importance de la question du **sacrifice** n'échappera à aucun théologien. Depuis des siècles, dogmatistes et historiens discutent sur l'essence du sacrifice. Il serait excessif de croire — comme semblent le faire quelques-uns, — que l'ethnologie puisse à elle seule, et à l'exclusion de la philosophie, trancher le débat. Elle apporte néanmoins des données précieuses dont les théoriciens peuvent tirer profit

et dont ils doivent tenir compte. Au point de vue apologétique, l'importance de ces études est plus grande encore. On sait en effet comment les historiens évolutionnistes, et récemment M. Loisy, dans son livre *Essai historique sur le sacrifice* (1920), ont attaqué, au nom de l'histoire comparée des religions, deux des dogmes centraux du catholicisme : le mystère de la Croix et celui de l'Eucharistie.

Le R. P. Schmidt, dans une savante étude, intitulée *Notions générales sur le sacrifice dans les cycles culturels* (1), fit bonne justice des systèmes rationalistes. Ceux-ci veulent, les uns, dériver le sacrifice de l'animisme ; les autres, et en particulier c'est la thèse de M. Loisy, de la magie primitive. De ce dernier, l'orateur a dit justement, que son gros volume, avec son immense érudition, de seconde main, n'a rien d'historique sinon le titre. On doit reprocher d'abord à M. Loisy sa définition aprioristique du sacrifice, dont la conséquence est que le savant français assigne une date trop tardive à l'apparition du sacrifice. De plus M. Loisy ignore complètement les éléments les plus anciens de la civilisation des Pygmées, — éléments qui n'ont rien de commun ni avec le culte des morts, ni avec la magie. La magie ne s'est pleinement développée que dans des cycles culturels subséquents. Il méconnaît enfin la possibilité psychologique, chez le sauvage, d'un symbolisme naturel et spontané pour exprimer les sentiments intérieurs de respect et de gratitude, et qui demeurerait étranger à toute intention d'influencer magiquement le cours de la nature. J'ajouterais volontiers, pour ma part, que M. Loisy se facilite indûment la tâche, par sa définition vague de la magie, qui lui permet de faire rentrer de plein pied dans cette catégorie tout rite ou symbole efficace.

Le P. Schmidt démontre ensuite d'une façon positive

(1) A paru en allemand : *Ethnologische Bemerkungen zu Theologischen Opfertheorien*, Moedling, 1922, 67 pp.

l'existence d'un sacrifice dans les premiers cycles culturels (Urkultur) : c'est le sacrifice des prémices, qui était avant tout un sacrifice d'hommage. Dans ces mêmes cycles apparaît déjà une sorte de sacrifice d'expiation : on constate en effet dans une des tribus des Pygmées la pratique d'offrir au ciel le sang coulant d'une blessure que les hommes se font à cette fin au genou. Dans ces cycles de la « Urkultur » il n'y avait ni destruction de l'offrande ni repas sacrificiel ; d'où le savant ethnologue prétend conclure que ni la destruction ni la communion sacrificielle n'appartiennent à l'essence même du sacrifice.

Avec les cycles suivants seulement, qui représentent une civilisation où l'homme ne se contente plus des produits spontanés de la nature, mais se livre soit à la culture, soit à l'élevage, la destruction commence à faire partie intégrante du sacrifice. Parmi les causes qui ont influencé cette évolution le R. Père signale l'Animisme. Lorsque les offrandes étaient faites aux morts, la destruction parut nécessaire pour que les dons parvinssent à eux, dans leur lointain séjour, la mort étant comme la porte par où l'on pénétrait dans leur région ; et pour peu qu'on localisât la divinité au même endroit, il était naturel de considérer la destruction comme nécessaire pour lui transmettre l'offrande.

Dans le cycle du Totémisme la magie se mêla au sacrifice : on prétendit exercer une coaction sur la divinité et influencer le cours de la nature ; aussi les rites totémiques ne sont pas proprement des actes de religion, mais bien plutôt du contraire de la religion : la magie.

Les sacrifices humains ne sont nullement primitifs. Dans les premiers cycles on offrait à Dieu exclusivement des dons de vivres ; non pas que l'on s'imaginât que Dieu en retirât quelque profit, ou à plus forte raison que l'on crût qu'il s'en nourrît : la signification de ces oblations était uniquement la reconnaissance du souverain domaine de Dieu sur la vie.

Aussi bien, puisqu'à ce stade l'anthropophagie n'existait pas, il ne pouvait être question de sacrifice humain. Celui-ci n'apparaît qu'aux cycles culturels secondaires. Son origine lointaine doit se chercher dans le culte des morts. Comme on leur offrait tout ce dont ils avaient joui pendant la vie, l'idée vint naturellement de leur donner, lorsque l'esclavage fut introduit, des serviteurs et des esclaves. Remarquons encore que l'esclavage était inconnu aux premiers cycles. La magie, enfin, avec sa croyance superstitieuse que par la manducation on s'approprie la force ou l'esprit de la victime, a pu aider au développement du sacrifice humain.

La psychologie du sacrifice fut traité par le distingué professeur de Würzburg, Dr Wunderle. Le R. P. Schebesta, S. V. D., étudia les différentes formes du sacrifice en Afrique ; M. Carnoy, le sacrifice et la prêtrise chez les Indo-européens ; le R. P. Viegen, M. S. C., le sacrifice dans les îles de Kei (Indes Néerlandaises) ; le Dr Hehn, professeur à Würzburg, le sacrifice dans les religions Suméro-Akkadiennes ; le Dr Klameth, professeur à Olmütz, le sacrifice chez les Arabes. Le Dr Andres aborda une province de l'antiquité gréco-latine, encore peu explorée : les rites sacrificiels. L'étude sur « le sacrifice chez les Hébreux » du Dr Sanda, le professeur de Prague, bien connu par ses traités de Dogmatique, mériterait une attention toute spéciale de la part des théologiens ; malheureusement il est impossible de la résumer en quelques lignes.

Le rapport du R. P. Koppers, S. V. D., sur la religion des Fuégiens et son sacrifice, doit nous arrêter quelques instants. Cette race (type des Pygmoïdes), qui est menacée de disparaître à bref délai, et ne compte plus qu'un petit nombre de représentants, passait jusqu'à nos jours pour une peuplade totalement athée. Il fut donné au R. P. Koppers de vivre dans leur intimité, de gagner leur confiance, et même de se faire recevoir comme membre de la tribu. Dès lors tous les

secrets furent livrés. Non seulement cette peuplade n'est pas athée, mais elle est même monothéiste et possède sur Dieu des idées très élevées. Dans leur terminologie, ils appellent Dieu « celui qui vit toujours », « celui qui voit tout », « le très-Haut », « le Vieux-Père. » Ils le considèrent comme bienveillant et bon, mais en même temps comme un justicier inexorable : ils regardent la mort des enfants comme un châtiment des parents; d'où les expressions : « le Tueur d'enfants, le Meurtrier céleste. » Le père a pu s'assurer que ces notions ne sont nullement un emprunt au christianisme. Ils prient Dieu, et leurs prières respirent le respect et la confiance; mais ils n'ont pas de sacrifice proprement dit : ils se contentent de pratiquer le jeûne et la mortification. Ils professent l'immortalité de l'âme, bien que leurs idées sur ce sujet soient très confuses. Ils brûlent leurs morts, faute d'instruments pour creuser une fosse, et aussi pour écarter la tristesse; car la pensée de la mort est angoissante pour eux, à cause de l'incertitude absolue où ils se trouvent sur le sort des morts dans l'autre vie. Ils ignorent si les méchants ont une condition différente de celle des bons, après le trépas; mais ils professent, au moins, avec assurance, que toute faute sera punie, soit après la mort, soit au moins dans la vie présente. Ils ont aussi une sorte de magie, mais qui n'est nullement un effort de coaction sur Dieu. Ce peuple, d'une culture très primitive, en est encore au stade de la cueillette et de la chasse.

* * *

Les trois derniers jours étaient réservés aux sociétés secrètes et aux mystères. Nous pouvons être plus bref sur le premier point; non que les travaux aient manqué de valeur, mais parce qu'ils intéressent moins directement l'apologétique. Le R. P. Schmidt s'était réservé les notions générales sur l'initiation tribale et les sociétés secrètes, dont il voit l'ori-

gine dans une réaction contre le matriarcat. M. De Jonghe, de l'université de Louvain, parla des sociétés secrètes en Afrique ; le Dr Ehrlich, professeur à Leibach, des sociétés secrètes en Australie ; le R. P. Winthuis, M. S. C., des sectes en Nouvelle Poméranie ; le R. P. Viegen, de la société des Marind (nouvelle Guinée Néerlandaise) ; enfin le R. P. Koppers, de l'initiation et société secrète chez les Fuégiens.

La question des **mystères** est de grande conséquence pour l'apologiste : il y va de l'originalité même du christianisme, en ses doctrines essentielles. Depuis une trentaine d'années, les rationalistes s'efforcent de montrer que le catholicisme s'est formé sous l'influence des mystères, chaque savant revendiquant pour la religion dont il a fait sa spécialité l'influence prépondérante. La thèse des comparatistes peut se résumer dans cette forme simplifiée : « le christianisme n'est qu'un mystère entre beaucoup d'autres, mais qui se distingue d'eux en ce qu'il a réussi ». Pour la démontrer ils accumulent les analogies afin de conclure à l'emprunt direct ou indirect. En France, un des livres les plus retentissants de cette école fut l'*Orpheus* de M. Salomon Reinach ; en 1921 M. Loisy écrivit aussi : *Les mystères payens et le mystère chrétien.*

D'importantes monographies furent présentées : sur les mystères astronomico-religieux dans l'Amérique centrale (R. P. Kreichgauer, S. V. D.) ; sur les mystères d'Osiris (Dr Junker, professeur à Vienne) ; sur les mystères d'Eleusis (abbé J. De Caluwe) ; sur ceux d'Adonis et d'Attis (R. P. Duhr, S. I.), et de Mithra (chanoine Van Combrugghe, professeur à l'université de Louvain).

La tâche de donner les conclusions avait été heureusement confiée au distingué rédacteur des *Études*, le R. P. de Grandmaison, que la *N. R. Th.* est fière de compter parmi ses collaborateurs. Sa synthèse magistrale produisit une impression profonde, et, comme le remarqua justement

dans le discours d'adieu le zélé secrétaire de la semaine, le R. P. Pinard, elle semble avoir prononcé le dernier mot sur la question.

Assurément d'autres savants, non seulement catholiques mais même protestants, avaient déjà mis en belle lumière les graves fautes de méthode commises par l'école comparatiste; mais personne ne l'avait fait avec une telle force : 1° l'abus de la terminologie chrétienne appliquée aux fêtes et aux rites payens; 2° le paralogisme de conclure sans critique, d'une simple analogie à une similitude et à un emprunt; 3° le rapprochement forcé et arbitraire d'éléments empruntés aux milieux les plus différents et aux époques les plus éloignées, sans aucun souci de la chronologie ou de la géographie, pour composer, au moyen de ces traits intentionnellement choisis, le tableau d'un syncrétisme religieux qui n'a jamais existé. Qu'une telle mosaïque ressemble au christianisme, quoi d'étonnant? Elle a été composée, imaginée de toutes pièces pour en être la réplique! 4° l'artifice d'isoler de leur milieu certains traits, sans tenir compte de la signification réelle et concrète qu'ils avaient dans le culte payen; les comparatistes vont même jusqu'à idéaliser certaines pratiques et les sublimiser, en dépit de l'histoire, pour pouvoir les comparer plus facilement aux pratiques chrétiennes! L'orateur insiste particulièrement sur cet oubli des premières règles de la critique, j'allais dire de la probité scientifique et, avec un rare bonheur d'expression, il montre comment un même geste matériel, aussi bien que les mots, prend une signification totalement différente d'après le contexte historique dans lequel il est enchâssé.

Le R. P. souligne encore la négligence d'un autre principe élémentaire de la critique : au lieu de rechercher l'origine d'un rite ou d'une doctrine dans la source la plus proche et la plus vraisemblable, comme est la Révélation juive, les comparatistes imaginent des emprunts aux sources les plus éloi-

gnées, sans tenir compte de la continuité logique et réelle.

Après cette vigoureuse exécution de la méthode adverse, le R. P. n'a pas de peine à montrer l'originalité foncière du Christianisme et en particulier de la doctrine paulinienne. Les mythes des dieux sauveurs ou sacrifiés ne peuvent être la source de notre dogme de la rédemption, pas plus que les rites d'omophagie n'ont pu inspirer l'idée de l'eucharistie. Non seulement les chrétiens et en particulier saint Paul, comme le témoignent ses expressions si fortes et si solennelles, avaient ces mystères impurs en horreur, mais les différences sont radicales et irréductibles. D'une part des personnages légendaires, des histoires sans consistance et dans un perpétuel devenir. D'autre part une personne historique dont saint Paul n'était pas plus distant, quand il écrivait ses épîtres, que nous, du règne de Léon XIII; des doctrines et des souvenirs arrêtés, fixes, immuables. Là des rites à signification amorale, et souvent immorale, rappelant toujours quelque mythe *naturiste*; ici la commémoration d'un fait réel et tout proche, dans une fin toute pure et morale. Il est à remarquer en effet, que ces prétendus dieux immolés et sauveurs des mystères sont des personnages subordonnés, de véritables parèdres de quelque grande déesse qui joue, dans la légende commémorée, le rôle principal. Et même leur fonction de sauveur est accessoire, accidentelle, et comme une surcharge étrangère à l'intention première. Dans le mystère chrétien au contraire l'élément féminin est totalement absent, le salut spirituel de l'homme est le tout, sans aucun mélange de signification naturiste. Ce sont donc deux mondes totalement hétérogènes, pour ne pas dire opposés. « Qu'y a-t-il de commun entre la lumière et les ténèbres? » s'écriait saint Paul, précisément à propos des mystères : comment de bonne foi comparer les aventures amoureuses et souvent répugnantes de ces parèdres, symbolisant avant tout la vie de la nature, avec l'histoire du Verbe fait homme pour nous racheter du péché

et nous faire vivre une vie toute sainte dans son Esprit? Comment surtout rapprocher la mort de ces dieux infâmes, dernier épisode d'un vulgaire drame passionnel, avec l'immolation de Jésus sur le gibet de la croix?

Pour expliquer la possibilité de pareilles aberrations, le R. P. de Grandmaison fit en passant une remarque profonde qu'il convient de relever. La position des rationalistes, dans l'histoire des religions, s'explique, dit-il, et est commandée par leur postulat même. Qui rejette à priori toute intervention surnaturelle ne peut chercher les origines du christianisme ailleurs que dans des antécédents purement humains, fallût-il recourir aux hypothèses les plus hasardeuses. — Cette remarque rappellera opportunément à quiconque veut réfléchir, qu'après tout, le vrai problème apologétique, le problème central, est d'ordre philosophique. Les faits ne valent que par leur signification, et leur interprétation dépend totalement de l'attitude prise en face du surnaturel. La bataille décisive est gagnée du moment que l'homme, renonçant à une philosophie (consciente ou non), qui prétend se suffire à elle-même, prend une attitude humblement expectante en face du Don de Dieu.

En terminant, nous tenons à rendre un dernier hommage à la grande générosité et à l'inlassable dévouement des catholiques de Tilbourg, ainsi qu'à l'esprit de charité qui a présidé à cette réunion d'hommes, hier encore ennemis les uns des autres. Seul l'Esprit du Christ est capable de ces merveilles.

E. Hocedez, S. I.

Bibliographie

P. A. Dorsaz, c.ss.r. **Notre parenté avec les Personnes divines.** Esschen, Imprimerie Saint-Alphonse, in-12, 275 pp.

L'Écriture sainte enseigne que nous sommes les enfants adoptifs de Dieu le Père, les frères de Jésus-Christ, les temples du Saint-Esprit. Dans un

livre aussi savant que modeste, le R. P. D. défend la thèse que ces relations de parenté avec les personnes de la très sainte Trinité ne sont pas de pures appropriations. Assurément la grâce, en tant que principe de sanctification, pas plus que la création, ne fonde des relations spéciales avec chacune des Personnes divines ; et à ce double point de vue, la première Personne n'est pas plus notre père que les deux autres. Mais d'autre part, les théologiens modernes oublient, ou du moins perdent trop de vue, lorsqu'ils étudient le mystère de la sainte Trinité, que si nous n'avons de rédemption que par et en Jésus-Christ, nous ne devenons non plus, fils adoptifs de Dieu qu'en vertu de notre incorporation à Lui par le baptême : notre filiation adoptive n'est qu'une extension de la filiation naturelle du Christ. Par suite donc de notre incorporation au Christ-Jésus, en tant que nous sommes moralement et mystiquement un avec Lui, nous acquérons des relations nouvelles, et cette fois *personnelles*, avec chacune des Personnes divines.

Je suis heureux de voir cette thèse, déjà soutenue par Thomassin, et qui depuis longtemps m'est chère, reprise avec tant de science et si solidement établie par l'auteur. Ses preuves scripturaires et patristiques sont excellentes. Je ferais seulement quelques réserves sur l'explication et le développement qu'il donne à son idée. Il devrait d'abord préciser encore plus clairement le sens de cette expression, capitale dans sa manière de comprendre la thèse : « union *effective* d'amitié. » « Nous ne prétendons pas follement que cette union soit de l'ordre physique..... nous disons qu'elle appartient à l'ordre moral de la charité. Et appuyés sur les principes thomistes de l'amitié, nous estimons cette union réelle, effective, et non pas seulement affective » (pp. 158-159). Certes les explications ajoutées pp. 150-151 ; 176-177, ne satisferont pas pleinement. Au reste, je crois que le R. P. a tort de chercher son explication dans notre communion à la vie et aux sentiments du Christ (pp. 169; 173-4; 175 ss.). Je crains qu'on ne puisse pas aboutir par cette voie ; cette communion, en effet, ne constitue pas notre incorporation mais en résulte plutôt. On pourrait aussi objecter contre les *termes* d'omniprésence et d'ubiquité, appliquées à l'âme de Jésus, bien que la pensée de l'auteur ne soit pas contraire à l'orthodoxie (pp. 176-177). On n'approuvera sans doute pas cette assertion : « la communion sacramentelle augmente la grâce sanctifiante, entretient la ferveur, obtient des secours nombreux, mais ces effets ne justifient pas l'institution du banquet eucharistique » (p. 163). On pourrait encore trouver l'auteur bien dur à l'égard de Peteau, de de Regnon, de Mgr Waffelaert, mais on aurait mauvaise grâce de s'appesantir outre mesure sur les détails quand il s'agit d'une œuvre originale et belle. E. H.

Denis Buzy, s. c. j., aumônier du Carmel de Bethléem. **Vie de sœur Marie de Jésus crucifié,** religieuse carmélite con-

verse, morte en odeur de sainteté au Carmel de Bethléem. 1846-1878. Imprimerie-Librairie Saint-Paul. Bar-le Duc. Paris. s. i. d. prix.

Vie merveilleuse où les faits surnaturels abondent. Marie Baouardy est une compatriote du Sauveur. Elle naît à Abellin, village de Galilée, de parents catholiques appartenant au rite grec-uni. A treize ans son oncle veut la marier et, sur son refus, la fait servir comme esclave. Vers cette même époque, un musulman, dans un accès de fanatisme, lui coupe la gorge d'un coup de cimeterre. La blessure, atroce, a un décimètre de long sur un centimètre de large. Le médecin qui plus tard examinera à Pau la jeune Marie déclarera que sa vie, vu l'état de sa gorge, est un miracle. Quant à la martyre, elle persistera toujours à dire qu'elle fut réellement morte mais qu'après une vision des joies célestes, elle se retrouva « couchée dans une grotte, ayant à son chevet une religieuse inconnue qui lui dit l'avoir ramassée dans la rue, portée dans cette grotte et lui avoir cousu le cou » (p. 19). On aimera sans doute à lire dans l'ouvrage du P. Buzy lui-même les considérations sérieuses dont il appuie le témoignage unique en faveur de la crédibilité d'un tel fait; elles se réduisent en somme à la valeur exceptionnelle, ici, du témoin. Car Marie Baouardy est d'une prodigieuse candeur. Le ciel la laisse tout exprès dans l'ignorance du caractère extraordinaire des faveurs dont il la comble : stigmates, alliance mystique, connaissance de l'avenir et du secret des consciences, apparitions. Pour achever de donner une idée d'une vie où les lois de la nature capitulent sans cesse devant une grâce exceptionnelle, Marie Baouardy présenta jusqu'à huit fois le phénomène de la lévitation. En se tenant à une petite branche qu'un oiseau aurait fait plier, sous les regards stupéfaits d'une converse, elle s'élève, à une hauteur prodigieuse, jusqu'à la cime d'un tilleul et, perchée là, elle chante : Amour, amour! Invitée par sa prieure à s'expliquer, elle déclare que « l'Agneau lui a tendu les bras ». (p. 214-217). Devant de pareils faits, que penser? Douter? On ne le peut décemment, car le miracle des vertus n'est jamais inférieur au miracle des grâces. Le procès informatif pour la cause de béatification de la servante de Dieu a été ouvert à Jérusalem par son Éminence le Cardinal Camassei, Patriarche de la ville Sainte. Les témoignages des consœurs de Marie sont trop concordants et trop respectables du reste pour être suspectés. L'auteur paraît homme trop prudent pour ne pas les avoir contrôlés d'après les règles d'une saine critique.

En tout cas, une telle vie édifie et encourage. L'Éternel, le Dieu Personnel est donc plus près de nous que nous ne l'imaginons. Le Ciel visite encore la terre mais c'est l'héroïsme de la vertu qui l'y attire.

François Jansen, S. J.

LES GÉRANTS : ÉTABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.

ET. CASTERMAN, S. A., TOURNAI.

Pour mieux comprendre les rites du Baptême

Nos cérémonies ne se sont pas formées en un jour ; elles ne sont pas sorties toutes faites, et d'après un plan logiquement ordonné, de l'esprit... d'un pape par exemple. Aussi, sans l'histoire, sans la connaissance de leur évolution, elles restent inexplicables ; elles constituent des énigmes. On voit des gestes dont très souvent le sens échappe ; on ne comprend pas toujours les paroles ; et surtout l'on se demande quel principe a bien pu présider au groupement, très inattendu parfois, de ces rites divers.

Ouvrons notre rituel à la première page, à l'*Ordo baptismi parvulorum* et à mesure que nous lirons, les points d'interrogation se multiplieront pour nous.

Sur la demande du prêtre, le parrain, au nom de l'enfant, déclare qu'il vient chercher la foi, prélude de la vie éternelle. Le ministre l'avertit qu'on n'entre dans la vie que par l'observation des commandements.

Alors commence toute une série d'actions accompagnées de formules. Adjurant le diable de le quitter et de céder la place au Saint-Esprit, trois fois le prêtre souffle sur le candidat. Il fait le signe de la croix sur son front et sa poitrine et lui impose les mains. Il exorcise le sel et en dépose un peu dans la bouche de l'enfant. Des prières appropriées à ces rites attirent sur lui les bénédictions de Dieu afin qu'il soit délivré « de tous les filets dans lesquels le prenait Satan », qu'il « ne soit pas contaminé par les mauvaises odeurs des passions », mais que, plutôt, « embaumé par le parfum des divins préceptes, il accomplisse joyeusement son service dans l'Église » et obtienne ainsi « les éternelles récompenses des promesses ».

Le candidat paraît dûment préparé, instruit et surtout exorcisé. On s'attendrait à voir le prêtre passer immédiatement aux rites essentiels. Il n'en est rien. Voici une seconde série

de cérémonies et qui plus est, de cérémonies fort semblables aux premières : exorcisme, imposition de la croix sur le front, imposition des mains sur la tête. A deux reprises, le diable est traité de « diable maudit », et, une fois, de « maudit damné » et « d'esprit immonde. » Les sommations se font plus pressantes, plus vives. Aussi, après elles, le prêtre est autorisé à introduire l'enfant dans l'église en le couvrant, comme le veut le rituel, de l'extrémité de son étole. On récite alors le symbole des apôtres et le Notre Père.

Le moment est-il enfin venu de prononcer les paroles sacramentelles? Non. Le ministre reprend une troisième fois les exorcismes : « Je t'exorcise, esprit immonde » (1). Va-t'en! que cette chair « devienne le temple du Dieu vivant » ! Et puis, le doigt humecté de sa propre salive, il touche les oreilles et les narines de l'enfant. C'est un nouvel exorcisme : car, après avoir dit ces paroles sur les oreilles : « Ephpheta, quod est adaperire. Ouvrez-vous! » il ajoute, en touchant les narines : « En odeur de suavité. Et pour toi, diable, va-t'en! Car le jugement de Dieu approche. » Mais il se pourrait que, devenu grand, le baptisé rouvrît spontanément à Satan les portes des sens qu'on vient de lui fermer. « Renonces-tu à Satan? » demande alors le prêtre. — « J'y renonce ». — « Et à toutes ses œuvres? » — « J'y renonce. » — « Et à toutes ses pompes? » — « J'y renonce. » Il ne reste plus après ce complément d'exorcisme qu'à oindre l'enfant sur la poitrine et entre les épaules au moyen de l'huile des catéchumènes et à provoquer de sa part une triple profession de foi parallèle à sa triple renonciation. Versant, trois fois aussi, l'eau baptismale sur la tête du nouveau-né, le prêtre prononce la formule qui le consacre à la Trinité : « Je te baptise au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit ».

Les cérémonies qui suivent le rite fondamental sont très

(1) Littéralement « Tout esprit immonde (*omnis spiritus*). »

courtes : onction avec le saint chrême, imposition d'un linge blanc sur la tête, remise au parrain d'un cierge bénit. Enfin le prêtre congédie le néophyte et lui souhaite de garder toujours Dieu en lui.

Pourquoi, se sera demandé le lecteur, s'il ne connaît pas bien l'histoire du baptême, pourquoi l'Église fait-elle procéder à deux impositions des mains, à deux onctions et au moins à quatre exorcismes? Pourquoi le prêtre souffle-t-il sur le candidat? Que représente le sel déposé dans la bouche de l'enfant, la salive sur les oreilles et les narines? le linge placé sur la tête du baptisé? Nos esprits logiques et modernes ne comprennent pas.

* * *

Sans fermer notre rituel, ouvrons un autre volume. Il s'intitule *Sacramentaire gélasien* (1). Titre bien trompeur, à la vérité! Car un sacramentaire ne s'occupe qu'indirectement des sacrements et ce sacramentaire n'est l'œuvre d'aucun Gélase, pas même du pape, premier de ce nom, mort en 496. C'est un recueil des oraisons : collecte, secrète et postcommunion, de toutes les messes de l'année, remontant au VI^e^ ou VII^e^ siècle. Cela n'empêche que le sacramentaire gélasien va nous fournir sur la liturgie du baptême des révélations d'importance considérable. Mais il faudra le compléter par un autre document, précieux aussi, et d'à peu près la même époque, un *Ordo baptismi* (2) où sont inscrites les rubriques, tandis que le gélasien n'a guère que les formules récitées par le ministre.

Voici, dans le gélasien, intercalé entre les oraisons des messes quadragésimales, un groupe de prières précédé du

(1) *Liber sacramentorum Romanae Ecclesiae.* Edit. M. A. Wilson. Oxford, 1894. — (2) Du temps de Charlemagne, au moins, mais représentant la tradition du VII^e^ siècle. Cet *Ordo Baptismi* est imprimé dans Mabillon, *Musaeum italicum*, t. II, Paris, 1724. pp. 37-84.

titre suivant : « Oraisons pour faire un catéchumène. Bénédiction du sel à donner aux catéchumènes. Bénédiction après avoir donné le sel (1). » Dans ces prières nous retrouvons toutes les formules que le prêtre récite encore aujourd'hui au début des cérémonies du baptême. D'autre part les rubriques de l'ancien *Ordo baptismi* nous apprennent que ces formules accompagnaient déjà alors le signe de croix fait sur la tête du candidat, l'imposition des mains, la bénédiction et l'imposition du sel (2). Voilà une première constatation.

Immédiatement avant ces formules, figure au sacramentaire une sorte d'exhortation précédée d'un titre : « Annonce du scrutin qui commence dans la troisième semaine de carême, le lundi. Mes frères très chers, sachez que le jour du scrutin, où nos élus doivent être divinement instruits, est proche. Aussi ayez soin de vous réunir ici, avec une dévotion pleine d'empressement, tel jour, à six heures ; afin que nous puissions accomplir, Dieu aidant, d'une manière irréprochable, le divin mystère par lequel le diable est détruit avec sa pompe et la porte du royaume céleste est ouverte. Par Notre Seigneur Jésus-Christ, qui vit et règne, etc. (3). »

Au jour du premier scrutin, c'est-à-dire du premier examen, les catéchumènes désireux de recevoir le baptême à Pâques, et nommés dès lors compétents, se réunissaient, conformément à l'invitation dont nous venons de lire le texte. Leurs noms étaient inscrits dans un registre. Après la collecte de la messe, on procédait pour eux à l'exorcisme, on les signait de la croix sur le front et on leur imposait les mains sur la tête. Ces cérémonies, se répétaient sept fois entre le début de la troisième semaine de carême et le jour de Pâques.

(1) Sacramentaire gélasien, pp. 46-48. — (2) Bien que l'insufflation ne figure ni dans *l'ordo* ni dans le gélasien, elle était en usage au VII^e^ siècle, d'après Mgr Duchesne, *Origines du culte chrétien*, 5^e^ édit., Paris, 1920, p. 313, n. 1. — (3) J'ai suivi Mgr Duchesne, *o. c.*, pp. 313 suiv., qui place la cérémonie *ad catechumenum faciendum* en dehors des scrutins.

Le sacramentaire gélasien nous livre les paroles correspondantes aux rites. Or, de nouveau, en consultant notre rituel actuel, nous constatons que non seulement les gestes dont il vient d'être parlé, mais plusieurs des formules sont encore en usage aujourd'hui dans le baptême des enfants. Et, pour retrouver les autres, il suffit de tourner quelques pages du rituel et d'arriver au baptême des adultes, qui a conservé plus intégralement encore l'ancien état des cérémonies. Parmi ces formules, les unes étaient réservées anciennement aux garçons, les autres aux filles.

Deux scrutins se distinguaient des autres : le troisième et le septième.

A la troisième réunion, toujours vers la fin de la messe des catéchumènes, avait lieu la cérémonie impressionnante de la *traditio symboli*, de la *traditio orationis dominicae*, et, en outre, à Rome, de la *traditio Evangelii*. Elle consistait à remettre aux candidats ces instruments du chrétien. Après un discours d'ouverture, le diacre lisait le début de chacun des évangiles et le prêtre faisait quatre courts commentaires. Il y avait aussi un discours, une lecture et un commentaire pour le symbole et le *Pater*. Reportons-nous maintenant, pour la troisième fois, du sacramentaire au rituel. A la suite de la seconde série de cérémonies, l'Église veut qu'on récite le symbole des apôtres et le Notre Père. Cela rappelle, très en résumé, il est vrai, le troisième scrutin de jadis, et, en partie aussi, le septième. En effet, après avoir reçu le symbole et le *Pater*, le candidat devait les « rendre », le jour de son baptême, c'est-à-dire les réciter : *Redditio symboli*. Au temps de Saint Augustin, à Rome, les futurs baptisés montaient pour faire cette profession sur un endroit élevé « in loco eminentiori, in conspectu populi fidelis » (1).

Nous voici donc au septième et dernier scrutin, le samedi

(1) Duchesne, *o. c.*, p. 322, n. 2.

de la semaine sainte, au matin. Une formule d'exorcisme, restée intacte dans le rituel pour les adultes, modifiée dans celui des enfants ; l'imposition de la salive sur les narines et les oreilles avec la formule : *ephpheta*, etc.; l'onction d'huile ; enfin la triple question : « Renonces-tu à Satan? Et à toutes ses œuvres? Et à toutes ses pompes? » : tels sont, avec la reddition du symbole et du *Pater*, les rites du dernier scrutin. Ces cérémonies achevées, on congédie encore une fois les compétents. « Fils très chers, leur dit le diacre, retirez-vous. Attendez l'heure où la grâce de Dieu pourra opérer en vous le baptême ».

Le soir les trouve de nouveau réunis pour la cérémonie de la vigile, c'est-à-dire pour cet office que nous célébrons encore le samedi saint. « Les lectures que l'on y faisait avaient été choisies de manière à présenter un résumé de l'histoire des rapports de l'homme avec Dieu et à former comme une instruction suprême au moment où allait s'accomplir le mystère de l'initiation. Elles sont à peu près les mêmes dans tous les rites latins : on y voit se succéder les plus belles pages de l'ancien Testament, la création, le déluge, la tentation d'Abraham, le passage de la mer rouge, la vision d'Ezéchiel, l'histoire de Jonas, celle de la statue de Nabuchodonosor, quelques passages des prophètes, comme celui où Isaïe prédit le baptême et chante la vigne du Seigneur, le testament de Moïse, l'institution de la Pâque. Chacune d'elles est suivie d'une prière. Des cantiques, analogues aux lectures, en interrompent de temps en temps la série ; c'est celui de Marie, sœur de Moïse : *Cantemus Domino* ; celui d'Isaïe : *Vinea facta est* ; celui du Deutéronome : *Attende, caelum et loquar* ; enfin le psaume : *Sicut cervus desiderat ad fontes* (1) ».

A l'office du samedi saint tel qu'il est célébré aujourd'hui

(1) DUCHESNE, *o. c.* pp. 326-327.

se rattache la cérémonie dite de la bénédiction des fonts. A la fin des prophéties, le prêtre entonne une longue mais magnifique préface; elle évoque le souvenir de l'Esprit de Dieu planant « au début des temps sur l'eau » ; elle rappelle l'eau du déluge qui a lavé les crimes du monde ; mais surtout elle chante l'eau baptismale, cette « grâce-mère » « mater gratia », qui, sans discerner le sexe dans le corps, ni l'âge dans le temps, peut engendrer tous les hommes dans une même enfance ». Et le célébrant interrompt parfois son chant pour toucher l'eau, pour la bénir, pour souffler sur elle, pour en répandre un peu aux quatre points cardinaux, pour y plonger un cierge, pour en asperger les fidèles, pour y mêler un peu de l'huile des catéchumènes et du saint chrême. Ces formules, ainsi que plusieurs de ces rites, avaient leur place au sixième siècle dans la cérémonie même du baptême. Aujourd'hui, restés unis à l'office du samedi saint, ils ne se répètent pas à la collation du baptême. Mais nous avons conservé dans le rituel du baptême la triple interrogation et la triple profession de foi correspondante, préambule, alors de la triple immersion, maintenant de la triple infusion qui accompagne la formule essentielle.

Pour décrire la fin de la cérémonie, rien ne pourrait remplacer le texte même du vieil *Ordo* romain. « Ensuite, le pontife — car c'était au souverain pontife qu'était réservée à Rome la fonction de la nuit du samedi saint — baptise un ou deux ou autant qu'il voudra des enfants présents. Les autres sont baptisés, sur son ordre, par le diacre. Levant les enfants dans leurs bras, ils les offrent à un prêtre. Le prêtre, au moyen du saint chrême, trace une croix sur leur front, en disant « *Deus omnipotens, pater Domini Iesu-Christi*, etc. ». Et qu'il y ait là des personnes avec des linges pour recevoir les baptisés, lorsque ces derniers leur sont remis par le pontife ou les diacres qui ont procédé au baptême. Cependant le pontife sort du baptistère. Il doit y avoir un fauteuil pour lui dans

l'église, où il voudra. Il s'y assied et on lui amène les enfants et il remet à chacun « stolam, casulam et chrismale (1) » et dix sicles et on les habille.

Quand ils sont habillés, on les range en cercle dans leur ordre d'inscription. Le pontife prie sur eux, les confirmant avec l'invocation de la grâce septiforme du Saint-Esprit. L'oraison finie, il fait le signe de croix avec le pouce et le saint chrême sur le front de chacun d'entre eux, en disant : « au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit. Paix à toi ». Le confirmé répond « Amen ». Et il faut veiller avec soin à ce que rien de tout ceci ne soit omis : parce qu'ainsi tout baptême légitime est confirmé « nomine christianitatis ». Et après cela, on commence la messe et on communie les enfants. Il faut donc veiller à ce que, après leur baptême, ils ne prennent pas de nourriture et ne soient point allaités avant la communion. Et après cela, pendant toute la semaine de Pâques, ils doivent absolument venir à la messe chaque jour et leurs parents doivent offrir pour eux à l'offertoire ».

Nous avons encore aujourd'hui, immédiatement après le baptême, l'onction du saint chrême avec la prière « Deus omnipotens. » Le linge blanc remplace dans le baptême des enfants, comme le marque le rituel et comme l'indique encore la formule, le vêtement blanc dont étaient revêtus les baptisés. Mais jadis ceux-ci recevaient, immédiatement après le baptême, d'abord la confirmation, puis la première communion, pendant la messe de la nuit, qui était alors la messe de Pâques. Enfin, huit jours durant, jusqu'au dimanche « in albis », ils assistaient à la messe dans leurs vêtements blancs. Le blanc était la couleur de la joie à cette époque.

Notre rituel du baptême a donc bloqué en une seule les cérémonies qui, au sixième et au septième siècle, se célé-

(1) Le *chrismale*, ce sont les bandelettes dont on entourait la tête après l'onction du saint chrême.

braient à différents jours pendant le carême, du début de la troisième semaine au samedi saint : celle où se faisaient les catéchumènes ; les scrutins ordinaires (c'est-à-dire le 1er, le 2e, le 4e, le 5e et le 6e) qui étaient essentiellement des exorcismes ; le troisième scrutin où se remettait le symbole et le *Pater* aux compétents ; le septième scrutin, remarquable surtout par l'imposition de la salive sur les oreilles et les narines et la reddition du symbole et du *Pater* ; enfin, cette partie de l'ancienne vigile pascale qui renferme la triple profession de foi et la formule esssentielle du baptême, puis la chrismation et la collation d'habits blancs. Le sacramentaire gélasien et l'*Ordo baptismi* nous aident donc d'abord à comprendre l'ordre, la contexture actuelle des cérémonies du baptême, c'est-à-dire cette répétition de cérémonies fort semblables, qui resterait incompréhensible sans le recours à l'histoire ; ils nous expliquent plusieurs rites, en particulier, la récitation du symbole et du *Pater* et l'imposition du linge blanc à la fin de la cérémonie. Enfin, ils nous permettent de constater que le baptême, lui aussi, avec toutes les cérémonies qui le précèdent, avec tous les scrutins, était, comme le sont encore aujourd'hui l'Ordre et le mariage, en relation étroite avec la messe, le centre de toute la liturgie chrétienne.

* * *

Nous ne pouvons, dans cet article, remonter plus haut que le VIe siècle et rechercher jusqu'aux origines de l'Église, les cérémonies et les formules qui entrent dans la liturgie du baptême. Contentons-nous de résoudre encore quelques-unes des questions posées au début de ces pages.

La foi nous apprend que, par le baptême, l'Esprit-Saint réside réellement dans l'âme du juste. Or, il résulte de l'étude des documents que les chrétiens des premiers siècles, et même des Pères très savants et très saints, admettaient aussi,

quoique ce ne fût pas une doctrine de foi, *l'habitation réelle du démon dans le païen et même dans le pécheur*. L'effet de l'exorcisme préalable au baptême était donc pour eux de chasser le démon, installé dans l'âme comme dans sa forteresse. Ainsi s'expliquent les formules énergiques, réalistes, encore en usage. On a appliqué aux enfants ce rituel composé pour des adultes et pour des adultes païens, plongés dans les péchés honteux dont parle saint Paul (1).

Faisons un pas de plus. On peut se convaincre aisément par les formules du rituel que la plupart des cérémonies antérieures à la partie essentielle du baptême *ont une valeur d'exorcisme*. Citons surtout l'action de souffler sur le candidat, de lui imposer les mains, de le signer, de l'oindre, et de lui mettre un peu de sel dans la bouche et de salive sur les oreilles et les narines. Mais comment expliquer que ces rites servent à chasser le démon?

Il faut le reconnaître : plusieurs d'entre eux étaient déjà en usage chez les juifs et les païens.

Voici, par exemple, l'imposition de la salive. L'Église l'admit parce qu'elle trouvait un précédent auguste dans l'Évangile. Saint Marc raconte en effet que N. S. pour guérir un sourd-muet mit ses doigts dans les oreilles de ce malheureux, et, après avoir craché, toucha sa langue.Et, regardant le ciel, il poussa un soupir, et lui dit « Ephpheta, quod est adaperire » (2).

Cependant dans l'Évangile, cette action n'a pas, comme dans le baptême, une valeur d'exorcisme. Mais nous savons que beaucoup de peuples anciens attribuaient à la salive la vertu nécessaire pour chasser les mauvais esprits.

(1) Pour toute cette partie nous avons eu recours surtout à la magistrale étude de Fr.-J. Dölger. *Der Exorcismus im altchristlichen Taufritual*. Paderborn, 1909. (*Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums* von Dr. E. Drerup, Dr. N. Grimme, und Dr. F. P. Kirsch, III Band, 1/2 Heft.)

(2) Marc, VII, 32-36. Voir aussi Jean, IX, 1-8 et Marc VIII, 23.

Le poète Perse, mort en 62 après J.-C., témoigne de l'usage romain suivant : Au *dies Lustralis*, c'est-à-dire le huitième jour pour les filles et le neuvième jour pour les garçons, la grand'mère ou la nourrice prenaient le nouveau-né hors de son berceau et lui frottaient le front et les oreilles avec un peu de salive (1). Pourquoi N. S., et pourquoi l'Église des premiers temps n'auraient-ils pas imité un geste qui se faisait autour d'eux?

Jésus, en conférant le Saint-Esprit à ses apôtres après la résurrection, souffla sur eux. Les Pères découvrirent bien vite dans ce souffle une vertu guérissante et purifiante, d'autant plus que Notre Seigneur l'avait fait suivre de la collation du pouvoir de remettre les péchés. Cependant pour expliquer que l'action de souffler soit devenue un exorcisme il faut tenir compte, semble-t-il, de ce fait que souffler était alors, comme cracher, des termes de mépris; que les juifs considéraient cette action comme un moyen de détourner les puissances occultes; enfin que le souffle était dans tout l'ancien Orient un remède contre les maladies.

A son tour, l'onction d'huile était fort utilisée dans la médecine ancienne. Le Christ a voulu que l'Église s'en servît pour les malades en danger de mort. Il a donné à l'huile une efficacité surnaturelle. Il en a fait un Sacrement.

Sous l'influence de cet exemple et celle des usages contemporains, les chrétiens des premiers temps employaient l'huile également dans les cas de possession démoniaque, ou dans les maladies qui, comme l'épilepsie, paraissaient avoir un caractère diabolique. Le démon habitant l'âme du païen, l'onction d'huile était tout indiquée comme moyen de l'en chasser.

Le sel aussi avait, chez les juifs, entre autres usages, celui de médecine contre le démon. Les païens de Rome faisaient

(1) Perse. Satire II, v. 31-34.

goûter aux petits enfants « inter vagitus » un peu de la « massa salsa » offerte par les Vestales aux dieux. Le sel étant, avec le pain et l'eau, un des aliments permis les derniers jours de carême, l'usage s'étant introduit de remettre parfois aux catéchumènes ces mets, spécialement préparés pour eux, on comprend que le sel ait, lui aussi, joué un rôle dans les cérémonies de l'exorcisme.

Les premiers apologistes chrétiens, quand on leur objectait ces ressemblances avec les cérémonies païennes, en appelaient encore une fois... au démon. C'était lui qui avait, dans les faux cultes, copié, et parfois à l'avance, les rites du christianisme. L'explication est moins fantaisiste et plus simple. Notre Seigneur et l'Église n'ont point voulu condamner toutes les coutumes qui existaient de leur temps; ils n'ont pas prétendu se soustraire à l'influence de leur milieu; ils ont adopté des usages, même cultuels, qui n'avaient rien de spécifiquement païen. Ils les ont christianisés. Ils leur ont donné, comme nous le disions plus haut, une signification nouvelle. On doit ajouter que, dans la plupart des cas, il est fort difficile de fixer, parmi tous les autres éléments en jeu, la part d'influence qui revient au rite païen dans l'origine de la cérémonie chrétienne. L'exposé précédent aura suffi à marquer la complexité de ce genre de problèmes que tant de demi-savants tranchent à la légère, pour en arriver à établir que le culte chrétien ne vaut pas mieux que les autres et manque d'originalité.

Les cérémonies du baptême ne se comprennent donc que par l'histoire. La *Didachè* s'ouvre par une longue description des deux voies, celle du bien et celle du mal. Ce n'est qu'après cet enseignement que l'auteur parle du baptême. Devenu « compétent », le païen des premiers siècles devait renoncer à la voie du mal et entrer définitivement dans la voie du bien. On le préparait par le jeûne, par des instructions nombreuses, des catéchèses, et des exorcismes qui

devaient chasser le démon de son âme. Alors il était plongé dans le bain salutaire, enseveli dans la mort du Christ, suivant l'expression de saint Paul (1). Il devenait une nouvelle créature (2). Il avait reçu le « sceau » (3). Et l'on comprenait difficilement qu'il dût encore dans la suite recourir au sacrement de pénitence.

Nous sommes, nous, devenus moins rigoristes. Le baptême des enfants conféré aussitôt après la naissance ; la réunion des cérémonies autrefois séparées ; enfin le changement des temps et du milieu dans lequel nous vivons, ont rendu presque incompréhensibles aux chrétiens les cérémonies de ce sacrement le « premier et le plus nécessaire de tous », pour reprendre l'expression de l'Église. Mais pourquoi ne pas modifier des rites dont la signification est si cachée ? C'est que l'Église — et qui pourrait lui donner tort ! — ne veut pas toucher à des usages où se conserve pour ainsi dire l'esprit, la mentalité de premiers chrétiens. C'est qu'elle respecte tout ce qui lui vient des ancêtres, de ceux qui ont été tout près du Christ. C'est qu'elle veut nous inculquer ce grand fait historique de sa continuité à travers les vingt siècles de son existence. Et c'est enfin que, en dépit des apparences, ces rites n'ont point perdu leur signification intégrale, puisque l'enfant ou l'adulte, avant le baptême, est vraiment l'esclave de Satan ; puisque, exposé aux tentations de la vie, il n'est que trop exposé « à être contaminé, dans la suite, comme le dit le Rituel, par les mauvaises odeurs des passions. »

E. DE MOREAU, S. I.

(1) Rom., VI, 3-4. — (2) II Cor., V, 17. — (3) Voir Fr.-J. DÖLGER. *Sphragis. Eine altchristliche Taufbezeichnung in ihren Beziehungen zur profanen und religiösen Kultur des Altertums.* Paderborn, 1911 (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums. V Band, 3/4 Heft.)

Les fruits du sacrifice et le stipendium

d'après un livre récent. (1)

Peu envisagées de nos jours par les dogmatistes, et examinées du point de vue pratique par les casuistes, ces questions ont été renouvelées par le R. P. de la Taille, et intégrées dans sa magistrale synthèse sur le sacrifice de la messe. Cette synthèse, la *N. R. Th.* se propose de l'exposer à ses lecteurs dans un numéro suivant; le présent article se contentera de présenter ces quelques corollaires de la synthèse, qui intéressent spécialement la piété du prêtre et celle des fidèles.

§ 1. FRUITS DU SACRIFICE (2)

Tous les théologiens rappellent que les fruits du sacrifice en tant que tel (3), se ramènent à l'impétration et à la propitiation. Le R. P. remarque très justement au sujet de ces distinctions, que les différents fruits ne doivent pas êtres séparés matériellement et comme mécaniquement. Supposons deux sacrifices de tous points égaux, par hypothèse; offerts, l'un pour un homme qui n'a pas à satisfaire pour ses péchés, l'autre, pour une personne qui a besoin du fruit de satisfaction aussi bien que de celui d'impétration : quelques théologiens pensent que ces deux personnes recevront la même somme de biens par mode d'impétration, la seconde en outre

(1) *Mysterium fidei*, de augustissimo corporis et sanguinis Christi sacrificio atque sacramento. Elucidationes L, in tres libros distinctae, auctore Mauricio de la Taille, s. I., nuper in universitate catholica Andegavensi, nunc in pontificia universitate gregoriana de Urbe S. Theologiae lectore. Parisiis, Beauchesne, 1921, in-4°, xv-663 pp. (en deux colonnes). — (2) Ces premiers paragraphes ne font que résumer les chapitres correspondants du R. P. de la Taille. — (3) En tant que sacrement, l'Eucharistie produit ex opere operato la grâce. Le sacrifice est considéré ici formellement, donc comme l'*action* d'offrir la victime. Le sacrifice consiste essentiellement dans l'action.

bénificiera de la valeur satisfactoire dont la première n'a que faire, et ainsi au total retirera plus d'avantages que celle qui était plus sainte. A cette notion toute mécanique, il faut opposer la conception vraie et organique du fruit sacrificiel. La charité du Christ, notre prêtre et notre victime, est la source d'où le sacrifice tire son efficacité, pour subvenir à toutes nos indigences, de quelque nature qu'elles soient, que nous ayons besoin d'être délivrés de la dette contractée envers Dieu, ou de recevoir des secours surnaturels. Toutes les modalités donc du fruit sacrificiel sont contenues dans une virtualité unique. Si donc le fruit du sacrifice est pour une personne moins nécessaire sous forme de propitiation, ou de satisfaction, il sera d'autant plus abondant sous forme d'impétration.

Les théologiens et les moralistes ont coutume de distinguer entre le fruit *ex opere operato* du sacrifice et le fruit *ex opere operantis* (Genicot II, N° 217; Lehmkuhl, II, N° 230). Nous ne nous occuperons pas ici du second, clairement défini par Lehmkuhl, N° 238 « fructus illi qui respondent missae quatenus est actio personalis sacerdotis celebrantis aliorumque qui ministrando, assistendo, concurrunt ». Attachons-nous donc à l'impétration et à la propitiation *ex opere operato*, c'est-à-dire en tant qu'elles ont une valeur transcendante au mérite du célébrant, des assistants et de l'Église elle-même au nom de qui se fait le sacrifice. Il est manifeste que le sacrifice de la messe possède une telle valeur : l'efficacité de la messe, en effet, ne provient pas uniquement, ni principalement des actes humains (même faits sous l'influence de la grâce) de ceux qui l'offrent mais du prix de la victime divine qui est offerte : et voilà pourquoi l'on doit dire que le fruit de la messe est *ex opere operato*.

Il importe fort de remarquer que l'expression « *ex opere operato* », appliquée au sacrifice, n'a pas exactement la même signification que lorsqu'elle se dit du sacrement. Le sacrifice

ne consiste pas dans la réception de quelque bien accordé par Dieu, mais dans une *oblation* que nous faisons à la divine Majesté ; au contraire, par le sacrement, nous n'offrons rien à Dieu, mais nous recevons la grâce. Par rapport au sacrement nous sommes passifs, nous sommes actifs dans le sacrifice ; Dieu agit en nous par le signe sacramentel; dans l'offrande nous agissons à l'égard de Dieu. D'où la différence dans le concept de *l'opus operatum*. L'effet *ex opere operato* du sacrement est l'infusion de la grâce, dont le rite est la cause efficiente ; l'effet *ex opere operato* du sacrifice est d'apaiser Dieu et de nous Le rendre propice. Le sacrifice donc par lui-même ne produit pas immédiatement la grâce, ni n'agit par voie de causalité efficiente ; il n'agit qu'à la façon d'une cause purement morale : en offrant à Dieu l'hommage qui Lui est dû, et la juste compensation pour l'injure du péché, le sacrifice incline la miséricorde divine, soit à nous justifier, soit à nous conserver et à nous promouvoir dans le bien, d'après nos besoins. En un mot, le fruit *ex opere operato*, quand il s'agit du sacrifice, ne peut importer qu'une chose ; à savoir : qu'en considération du sacrifice (en dehors de la seule considération de notre dévotion, et au-delà de son mérite) Dieu est prêt et comme obligé à répandre sa miséricorde sur nous d'une façon qui convienne à l'état et à la condition de chacun.

De ces explications il résulte que Suarez et la plupart des théologiens modernes restreignent à tort l'efficacité *ex opere operato* à la seule propitiation. La messe est impétratoire au même titre et de la même façon qu'elle est propitiatoire. On ne peut objecter que l'impétration ne produit pas directement ses effets par influx causatif ; Suarez reconnaît que la propitiation elle-même n'est pas un effet physique mais purement moral ; on ne peut obtenir la remise d'une dette que par une action morale. Si donc on doit appeler *ex opere operato* l'effet propitiatoire, comme le veut Suarez, parce que la rémission est accordée *infailliblement* à ceux qui n'y

apportent pas d'obstacle, en vertu même du sacrifice, et bien au delà de ce que comporteraient la satisfaction et tout le mérite de ceux qui l'offrent; il faut en dire autant de l'effet impétratoire. La messe obtient de Dieu, en vertu du sacrifice, *infailliblement* et bien au delà de la valeur de notre impétration et même de celle de l'Église, les grâces célestes, à tous ceux qui n'y mettent point d'obstacle.

Tout sacrifice d'ailleurs est en lui-même une prière en action. Or la supplication de la victime du calvaire fut efficace auprès de Dieu, et le Père manifesta qu'Il avait accepté l'oblation de son Fils, en le ressuscitant d'entre les morts. Dieu s'engagea donc par un pacte solennel à réaliser toute la fin pour laquelle le Christ avait offert son sacrifice. Cette impétration efficace, nous nous l'approprions par l'offrande du sacrifice de la messe. L'impétration sacrificielle de cette dernière est donc *ex opere operato* parce qu'elle contient et nous applique l'impétration du Christ.

§ 2. VALEUR DU SACRIFICE DE LA MESSE.

La thèse peut s'exprimer en ces mots « EX NATURA MISSAE... CONSTAT VALOREM SEU FRUCTUM EIUS, RATIONE REI OBLATAE INFINITUM, FINIRI RATIONE OBLATIONIS. IDQUE QUIDEM ITA UT PROPORTIONETUR PRINCIPALITER QUIDEM AFFECTUI TOTIUS ECCLESIAE COMMUNITER OFFERENTIS, SED ETIAM, SECUNDARIO AC CUMULATIVE, AFFECTUI SPECIALIUS OFFERENTIUM ».

La pratique de l'Église d'offrir à une même intention ou pour la satisfaction d'un seul péché plusieurs messes, montre à l'évidence que le sacrifice n'exerce pas ses effets impétratoire et satisfactoire d'une façon infinie. D'autre part, si l'on considère la victime offerte à Dieu, il n'est pas moins évident que de ce chef (*ratione rei oblatae*) la valeur de notre sacrifice est infinie. Le prix de l'agneau divin compense tous les crimes et surpasse en valeur tous les biens que Dieu peut

concéder. Si donc nous ne retirons qu'un fruit fini, il faut chercher ailleurs la raison de cette limitation.

Bon nombre de théologiens croient la découvrir dans un décret arbitraire de Dieu. Cette assertion est non seulement gratuite, mais elle paraît peu conciliable avec la sagesse de Dieu. Il répugne en effet de penser que Dieu, dont la bonté ne demande qu'à s'épandre selon toute la capacité des créatures, a limité lui-même, et diminué la valeur *naturelle* d'un acte que nous posons en son honneur et pour notre utilité. Puisque d'autre part, comme nous venons de le dire, cette limite ne peut venir du côté de la victime offerte, force est de conclure qu'elle provient de l'acte d'offrande (*ratione ipsius oblationis*).

Pour comprendre cette assertion, il faut se rappeler que d'après S. Thomas — dont s'écartent la plupart des modernes à la suite des Salmanticenses et de Suarez, — le Christ lui-même ne réitère pas personnellement (*actu elicito*) son oblation dans le sacrifice de la messe (*Sum.*, III, q. 83, a. 1, ad 3^{um}). Cette doctrine est nerveusement résumée par le R. P. : « partes habet oblatio Christi causae principalis et universalis in suo ordine; partes habet oblatio nostra causae subordinatae et particularis. Adeoque Christus offert per nos offerentes, quin de novo offerat ipse in sua propria persona » (p. 296). « Novitas igitur sacrificii missae respectu sacrificii crucis desumenda est tantum *ex parte Ecclesiae*, nunc suam facientis illam oblationem quam peregit olim Christus et pro tanto eam renovantis, pro quanto a capite ad corpus transit et virtus et actus sacrificandi » (p. 299).

Puis donc que dans la messe l'oblation de la victime n'est pas accomplie formellement par le Christ, mais seulement par l'Église, agissant au nom de son Époux et par sa vertu, en tant qu'elle s'approprie l'oblation éternelle faite une fois pour toutes par lui sur la croix, on entrevoit pourquoi et comment la valeur du sacrifice, infinie *ex parte rei oblatae*, est limitée *ex parte ipsius oblationis*.

Aussi S. Thomas enseigne-t-il clairement que le fruit du sacrifice est — non pas égal — mais proportionné à la ferveur de ceux qui l'offrent ; car, dit-il, « in satisfactione magis attenditur affectus offerentis quam quantitas oblationis (i. e. rei oblatae) ». Par conséquent « quamvis haec oblatio (i. e. res oblata) ex sui quantitate sufficiat ad satisfaciendum pro omni poena, tamen fit satisfactoria pro illis pro quibus offertur vel etiam offerentibus secundum gradum suae devotionis et non pro tota poena » (III, q. 79, a. 5). Voilà pourquoi, ajoute le saint, l'Église demande dans sa liturgie, que notre oblation plaise à Dieu, bien qu'elle offre le corps et le sang de Jésus-Christ, et même elle prie que ce sacrifice Lui soit agréable comme le furent jadis les offrandes des saints patriarches (III, q.83, a. 4, ad 8^{um} et 9^{um}). Scot expose plus clairement encore la même doctrine : « dici potest quod bonum reddendum virtute sacrificii non correspondet praecise bono contento in eucharistia ; illud enim bonum aequale est quando eucharistia conservatur in pyxide et tamen non tunc aequivalet ecclesiae sicut quando offertur in missa.... Ultra ergo bonum contentum in eucharistia requiritur *oblatio eucharistiae*. Ista non est accepta *nisi sit offerentis accepti*... Ex istis patet quod sicut eucharistia non praecise ratione rei contentae plene acceptatur sed oportet quod sit oblata, sic nec plene acceptatur oblata, nisi ratione bonae *voluntatis alicuius offerentis* ».

Reste donc à examiner quels sont les offrants dont la ferveur limite et mesure la valeur du sacrifice.

1. L'ÉGLISE. L'offrant principal du sacrifice de la messe se trouve être la sainte Église (1). « *Ab Ecclesia per sacerdotes* immolandum » enseigne le concile de Trente (sess. 22,

(1) Pour éviter tout malentendu, rappelons cette note du R. P. (p. 327) : « Cum hic dicimus Ecclesiam esse principalem offerentem, accipi illud debet sub lumine eorum quae disputata sunt de habitudine Christi ad nostras oblationes. Est utique Christus principalis oblator suo modo emi

c. 1; Denz. 938). Jamais, nous dit encore le concile, la messe n'est le sacrifice privé du célébrant; même aux messes basses où il n'y aurait aucune assistance le prêtre reste le ministre public, le délégué de l'Église, offrant pour tous; « a *publico Ecclesiae* ministro, non pro se tantum sed pro omnibus fidelibus qu iad corpus Christi pertinent, celebretur » (*ib.* c. 6; Denz. 944).

Nous n'offrons en effet la sainte victime que par les mains de Jésus-Christ, c. à d. en tant que notre oblation est incorporée dans la sienne; or il est impossible de nous approprier son offrande, et de l'offrir au Père comme nous appartenant, à moins d'être intimement uni au Christ, comme les membres sont unis à la tête. Et, si quelqu'un immole précisément en vertu de son appartenance au corps mystique du Christ, il est impossible qu'il immole en qualité de personne privée; nécessairement il agit comme personne publique, et son oblation est l'oblation commune de toute l'Église.

Une difficulté se présente aussitôt : le prêtre ne consacre pas en vertu d'une délégation de l'Église, mais en qualité de ministre du Christ. Or l'oblation et la consécration ne sont pas deux actes distincts; « consecratio est oblativa et oblatio est consecrativa ». Donc le prêtre n'est pas vicaire de l'Église quand il offre et par conséquent l'Église n'offre en aucune façon par le prêtre.

L'action est unique, réplique le R. P., mais elle contient deux virtualités distinctes réellement, et même, théoriquement, séparables. Autre chose est de changer le pain et le vin dans le corps et le sang de N. S. J. C.; autre chose est d'offrir à Dieu en sacrifice ce même corps et ce sang; Dieu aurait pu disjoindre la consécration, de l'oblation sacrifi-

nentiore per virtutem suae oblationis unius nec iterabilis. Ecclesia principalem locum tenet inter eos qui *noviter* offerunt in singulis sacrificiis. Porro de his est unice quaestio ubi iam inquiritur de finitudine fructus ratiocinanda ».

cielle. Dès lors cette unique action peut avoir des rapports différents avec des principes distincts comme elle en a avec des effets distincts. Le prêtre consacre en tant qu'il est instrument de Dieu, mais il offre en qualité de représentant de l'Église.

Ce rôle de l'Église ressort clairement aussi des formules liturgiques : « tibi offerimus..... una cum famulo papa nostro, antistite nostro et omnibus orthodoxis atque catholicae... fidei cultoribus », et plus loin : « Hanc igitur oblationem servitutis nostrae sed et cunctae familiae tuae... »

Mais comment peut-on dire que l'universalité des fidèles offre ce sacrifice ? — En vertu de son caractère baptismal, qui est une participation au sacerdoce du Christ, le fidèle est consacré pour offrir, par le ministère des prêtres, le sacrifice chrétien ; d'autre part le prêtre en vertu de son ordination est publiquement député à la charge de célébrer les saints mystères au nom de tous ; enfin les formules liturgiques expriment cette communanté de l'oblation. Or ce que les rites expriment *extérieurement*, l'intention et le consentement des fidèles le ratifient intérieurement ; intention et consentement à tout le moins implicites, parce que nécessairement contenus, d'une façon imparfaite dans la foi informe, d'une façon parfaite dans la charité ; car l'intention et le consentement portent sur ce qui est essentiellement inclus dans la profession publique du culte chrétien.

Deux conclusions s'imposent ; d'abord quelle que soit la dévotion ou l'indévotion du célébrant et des assistants, le sacrifice de la messe sera toujours agréable à Dieu en considération de la dévotion de l'Eglise, dont la sainteté est indéfectible. Bien plus la ferveur de l'Église universelle est prépondérante, puisque tous les autres offrants ne sont que ses organes et ses membres ; et ainsi s'explique que la messe d'un prêtre indigne est cependant agréée par Dieu.

Ensuite toute messe, parce qu'offerte au nom de l'Église,

est propitiatoire et impétratoire *ex opere operato, en proportion* de la dévotion habituelle de l'Église actuelle. Cependant cette dévotion, si elle ne peut jamais faire défaut totalement, est néanmoins capable de croître et de diminuer. Plus sera intense cette ferveur, plus aussi le sacrifice sera agréable à Dieu, et plus abondants seront les fruits *ex opere operato* qui en découleront. Il importe donc souverainement qu'il y ait dans l'Église des saints en grand nombre, et les personnes dévotes des deux sexes doivent, et c'est un encouragement pour elles, travailler, par leurs généreux efforts vers la sainteté, à augmenter la valeur des messes et à rendre le sang du Christ plus fécond.

2. Le Célébrant. On entrevoit déjà, après les explications données, comment la dévotion et la sainteté du prêtre influent sur la valeur de la messe. Le prêtre est le délégué de l'Église ; en lui réside le pouvoir divin d'accomplir l'immolation symbolique dans laquelle et par laquelle se consomme l'oblation commune et publique : c'est par lui qu'est offert la messe. Aucune personne individuelle n'est aussi intimement unie à l'oblation eucharistique ; aussi, aucune ne peut influer au même degré sur la valeur du sacrifice. Cependant, comme il a été dit, l'influence du corps entier prévaut sur celle du membre ; et partant, par l'action de son indigne ministre, bien que celui-ci provoque contre lui-même la colère de Dieu, l'Église obtient pour elle-même miséricorde et ne perd rien du fruit correspondant à sa propre dévotion. Ainsi se concilient ces deux axiomes : ni l'indignité du ministre, ni sa malice ne corrompent l'oblation très sainte (Conc. de Trente, *ib.* c. 1 ; Denz. 934) ; et cet autre : « quo sanctiores sunt ministri, eo magis prosunt fidelibus sacrificia ».

Remarquons bien toutefois que la sainteté du ministre n'influe en aucune façon l'effet *ex opere operato* de l'eucharistie considérée comme sacrement ; car le fidèle en recevant le sacrement ne participe pas, par la manducation, à l'*action*

sacrificatoire mais directement à la *victime* sacrifiée, qui n'est autre que l'hostie du calvaire, l'objet des complaisances du Père et la source de notre sanctification.

Si l'abondance des fruits recueillis peut croître avec la sainteté et la ferveur du célébrant, on explique facilement l'insistance que met la liturgie à implorer la grâce divine, afin que le prêtre devienne digne d'offrir un sacrifice d'agréable odeur. Le prêtre de son côté trouvera aussi dans cette doctrine, comme dans la liturgie, un puissant encouragement à tendre vers une sainteté toujours plus grande et à se préparer avec ferveur à la célébration des saints mystères.

3. Parmi ceux qui offrent le sacrifice d'une façon spéciale, et dont la dévotion par conséquent peut augmenter l'effet *ex opere operato*, il faut compter les personnes qui donnent des HONORAIRES pour la célébration de la messe à leur intention, et enfin les assistants. Nous parlerons du stipendium dans le paragraphe suivant.

4. LES ASSISTANTS offrent vraiment le sacrifice de la messe; la tradition patristique est très ferme sur ce point. Avec et par le prêtre, ils exercent ce pouvoir sacerdotal qui appartient à chacun des membres du corps de l'Église en vertu du caractère baptismal; et d'autant plus efficacement qu'ils s'unissent plus étroitement à l'action sacrificatoire par la manifestation *extérieure* de leur intention. Ainsi ils témoignent publiquement qu'ils ratifient, autant qu'il est en eux, l'oblation qui est faite en leur nom, et par conséquent ils s'approprient le sacrifice d'une façon particulière et l'offrent.

Manifestation extérieure, dis-je; car le sacrifice, selon le beau mot de saint Augustin, « est *visibile* invisibilis sacrificii sacramentum, i. e. sacrum signum ». Sans les actes intérieurs de culte, le signe extérieur est hypocrite et vain : mais les actes intérieurs par lesquels l'homme se donne totalement à Dieu en suprême hommage, ne constituent pas, à eux seuls, un sacrifice dans le sens propre du mot. Il ne suffit donc pas

de s'unir au sacrifice par l'intention interne, pour l'offrir vraiment; il faut que cette intention soit manifestée extérieurement (1). Le fait d'être présent corporellement à la messe et d'en suivre les cérémonies, p. ex. se lever à l'évangile, etc., sont des signes suffisants, mais il est évident que plus sera active, la part prise à l'action liturgique, plus aussi on participera à ses fruits (2). Ainsi le chœur, les servants, les ministres sont privilégiés.

Toutes les liturgies, même les plus anciennes, expriment cette coopération des assistants. Non seulement au cours de la messe les fidèles, soit par eux-mêmes, soit par le servant qui les représente, font la réplique au prêtre, au point que parfois, comme au début de la préface, un vrai colloque s'engage entre eux, mais surtout ils ratifient solennellement la prière par excellence, le *canon* qui contient la consécration, par cette acclamation : « *amen* », acclamation qu'on retrouve dans toutes les liturgies.

Il n'est donc pas étonnant que le diacre, comme représentant le peuple présent, dise avec le prêtre : « *Offerimus* tibi calicem salutaris... » ni que le célébrant s'écrie : « Orate, fratres, ut meum ac *vestrum* sacrificium... » Au canon : « Hanc igitur *oblationem* servitutis nostrae (meae) sed et *cunctae familiae* (i. e. populi adstantis)... » et encore : « Nos servi tui (ego) sed et *plebs tua sancta... offerimus...* panem sanctum... et calicem... »

Si donc la dévotion des assistants intensifie la valeur *ex opere operato* de la messe, plus sera nombreuse l'assistance, plus sera grande sa ferveur, plus aussi augmentera le fruit du sacrifice, car il y a autant d'oblations que de personnes

(1) Nous avons expliqué plus haut comment est extérieurement manifestée la participation de tous les fidèles du corps mystique; ici il est question de l'offrande plus spéciale que nous attribuons aux assistants.

(2) On conclura que la meilleure façon d'assister à la messe est de s'unir le plus possible au célébrant, de suivre la messe dans un missel, et de communier pendant la messe, à la communion.

offrantes et la dévotion des unes ne nuit pas à celle des autres; donc l'offrande des unes n'enlève rien à celle des autres. De ce qu'un assistant s'approprie, dans une certaine mesure, un bien inépuisable, il ne fait aucun tort au voisin qui puise au même trésor.

Il faut conclure en outre que, ceteris paribus, les messes solennelles valent plus que les basses; et les messes où il y a un grand concours de peuple, plus que celles qui se célèbrent dans la solitude. Si maintenant tous les assistants unissent leurs intentions, la valeur de la messe en vue de la fin commune sera comme multipliée. Ce n'est donc pas sans raison que les fidèles invitent leurs amis aux messes de mariage ou de requiem, ni que l'Église convoque tout le peuple pour offrir une messe votive pour un intérêt plus grave.

(*à suivre*) E. HOCEDEZ, S. I.

« L'intention de faire ce que l'Église fait »

dans le ministre du sacrement (*suite*).

« Ce que fait l'Église » s'identifie avec ce que le Christ a institué. Tous les chrétiens sont d'accord pour admettre l'existence et la divinité du Christ, auteur des sacrements, tandis qu'ils se disputent sur le fait concret de la véritable Église.

Pourquoi, dès lors, ne pas préférer à la formule usuelle « ce que fait l'Église » la formule suivante, qui serait peut-être plus universellement accueillie : « ce que le Christ a institué? » Et on affirmerait : « le ministre d'un sacrement valide doit avoir l'intention au moins de faire ce que le Christ a institué. »

Jésus est le chef de l'Église, aucun fidèle n'en doute. Mais

Jésus, au jour de l'Ascension, a quitté ce monde pour retourner à son Père. Les hommes ne le voient plus.

Afin de continuer son œuvre et, en quelque sorte, sa personne, il a laissé sur la terre un autre lui-même : c'est l'Église fondée par lui, l'Église, qui est son corps mystique, selon l'admirable doctrine de saint Paul. Il a établi cette Église sur Pierre, il lui a donné l'ordre de prêcher l'évangile, d'administrer les sacrements. *Euntes, docete omnes gentes, baptizantes eos. Celui qui vous écoute m'écoute; celui qui vous méprise me méprise* (1).

L'homme est par nature un être sociable, ζῷον πολιτικόν, selon l'expression d'Aristote. Cela est vrai au point de vue naturel, cela est aussi juste au point de vue religieux. — C'est pourquoi le ministre, dans l'acte religieux public de la collation d'un sacrement, est tenu de se conformer à l'esprit et à la volonté de l'Église, société visible chargée de la dispensation aux hommes des trésors surnaturels, et en particulier des sacrements. La volonté, la conduite, les œuvres de l'Église conférant ces rites sanctifiants, voilà le modèle social immédiat auquel il doit conformer sa volonté, sa conduite, et donc, son intention.

On ne peut aller au Christ que par l'Église. Les hommes ne reçoivent les bienfaits spirituels du Christ que par l'Église. Ils ne les distribuent que par elle, puisque le Sauveur a confié à l'Église ses richesses inépuisables de grâce et de sanctification. Hors de l'Église point de salut : c'est un axiome connu, qui exprime une grande vérité.

Conclusion : La formule des conciles et des théologiens : « ce que fait l'Église » est, sans aucun doute, de beaucoup préférable à celle que l'on proposait de lui substituer : « ce que le Christ a institué. » Elle s'harmonise parfaitement avec

(1) S. Matth., XXVIII, 19 ; S. Luc, X, 16.

le caractère social de l'homme, avec l'économie surnaturelle que Dieu a établie dans l'humanité, et d'après laquelle l'homme ne trouvera son salut éternel qu'en se rattachant à l'Église du Christ.

IV

L'effet formel d'un être découle de l'essence (*forma*) de cet être ; il en est absolument inséparable, comme la nature est inséparable de l'être qu'elle constitue. Quel est l'effet formel de « l'intention du ministre de faire ce que l'Eglise fait ? » La solution de cette question rendra très claire l'indispensable nécessité de l'intention du ministre pour la validité du sacrement.

Les sacrements de la nouvelle Loi proviennent de plusieurs causes subordonnées l'une à l'autre. — Ils ont Dieu pour auteur principal. Son autorité sur les sacrements est souveraine : elle ne dérive d'aucune autre ; tandis que d'elle dérive toute autre autorité s'exerçant sur ces rites sacrés.

Cette autorité subordonnée réside, à des titres divers, dans le Christ, dans l'Église et dans le ministre immédiat.

Elle appartient d'abord au Christ. Dieu a créé le monde par le Verbe, *per quem omnia facta sunt*. Il rachète le genre humain par le Verbe incarné, c'est par lui qu'il nous sanctifie, qu'il a institué et qu'il nous applique les sacrements. Après Dieu le Père, Jésus est donc, le premier auteur des sacrements.

Or Notre Seigneur, montant aux cieux, a remis à son Eglise le pouvoir et la mission augustes de répandre sur l'humanité ces sources fécondes de grâces.

Et l'Église exerce cette bienfaisante prérogative par l'intermédiaire des hommes qui sont les ministres immédiats des divers sacrements de la loi évangélique.

Dans cette hiérarchie de causes efficientes du sacrement,

le ministre immédiat occupe la dernière place. Il doit agir au nom de l'Église, du Christ et de Dieu, dont il est le mandataire. *Petrus baptizat, hic* (Christus) *est qui baptizat*, dit saint Augustin.

Par son « intention de faire ce que l'Église fait, » le ministre rattache le rite sacramentel qu'il opère à la vertu sanctificatrice qui émane du Christ-Rédempteur. Les sacrements sont les canaux de la grâce, laquelle, avec le sang de Jésus, coule des hauteurs du Calvaire. Et l'intention du ministre est ce qui introduit dans ces canaux mystiques le liquide précieux, divinement purifiant et fécondant, qui s'échappe de toutes les plaies béantes et du cœur transpercé de notre adorable Sauveur crucifié.

Le sacrement, considéré exclusivement dans sa réalité extérieure, est un rite stérile, incapable de sanctifier les âmes; rien de plus évident. Il ne produit la grâce qu'en vertu de l'institution du Christ qui, dans sa miséricordieuse bonté, daigne utiliser ces signes sensibles pour signifier et opérer la grâce. Il est donc nécessaire que les sacrements soient reliés au Christ, principe de leur efficacité surnaturelle. Ils le sont et ne peuvent l'être que par l'intention du ministre se proposant « de faire ce que l'Église fait, » ou, en d'autres termes, ce que le Sauveur institue et qu'il ordonne de faire.

Isolé de cette intention, le rite sacramentel existe *matériellement*, *materialiter* : verser de l'eau sur le front du catéchumène, en prononçant les paroles du rituel, sera fait de la même manière par le ministre ayant l'intention voulue par l'Église et par celui qui se propose uniquement de reproduire en jouant cette cérémonie religieuse.

Mais il n'existe pas comme sacrement proprement dit, *sacramentaliter*, comme signe efficace de sanctification intérieure et surnaturelle.

Le rite sacré, sans l'intention du ministre, est un corps sans

âme, une cérémonie sans signification, une parole ne traduisant aucune pensée.

V

Tout ce qui précède permet de saisir plus nettement l'absolue nécessité de l'intention du ministre pour faire un vrai sacrement, *requiritur ad perfectionem sacramenti*. Cette nécessité apparaît avec évidence en considérant soit le ministre, soit le rite sensible du sacrement.

Selon l'Apôtre saint Paul, les dispensateurs des sacrements sont les ministres de Dieu et du Christ. « Qu'on nous regarde, écrit-il, comme des serviteurs du Christ et des dispensateurs des mystères de Dieu. Ce que l'on cherche dans les dispensateurs, c'est que chacun soit trouvé fidèle (1). »

Or pour que l'homme soit, de fait, ministre du Christ, dans la collation du sacrement, il faut qu'il ait l'intention de produire ce que le Christ a institué, ce que fait l'Église. Le ministre n'est pas un instrument inanimé. C'est un être libre et maître de ses actes. Comme ministre, il agit au nom du Christ, en vertu du pouvoir qu'il en a reçu. Mais celui-là seul agit au nom du Christ, qui, en administrant le sacrement, veut conférer le rite religieux qui est conféré par l'Église. Par cette volonté, il se soumet à la cause principale du sacrement, à Jésus, dont il exerce l'autorité. *Ideo requiritur eius intentio qua se subiiciat principali agenti, ut scilicet intendat facere quod facit Christus et Ecclesia* (2).

L'ambassadeur ne traite pas des affaires au nom de son pays, s'il n'a aucune intention de le faire, s'il est en état d'ivresse ou de sommeil, ou encore s'il plaisante.

De l'examen du signe sacramentel on aboutit également à la nécessité de l'intention du ministre. Saint Thomas nous

(1) *I Cor.*, IV, 2. — (2) *Somme théologique*, III, q. 64, a. 8, ad 1.

l'explique : « Quand une chose, dit-il, se prête indifféremment à plusieurs usages, s'il y en a un de prescrit, il faut qu'elle lui soit appliquée. Or on peut faire pour des fins différentes les actions en usage dans les sacrements. Ainsi l'ablution de l'eau, comme elle est pratiquée dans le baptême, peut être employée pour laver le corps, pour entretenir la santé, par manière de jeu et dans tout autre but analogue. Il faut donc que l'intention de celui qui verse l'eau détermine la fin de cette action, qui est de produire l'effet du sacrement (2). » Ce qui est dit du baptême convient aussi strictement aux autres rites sacramentels. Les rites extérieurs, accomplis dans la collation des sacrements, n'ont leur signification sacramentelle et leur vertu sanctifiante que grâce à l'intention du ministre qui les applique.

La nécessité de l'intention du ministre n'est pas telle que l'hypothèse contradictoire répugne, que le Christ n'aurait pu établir sans elle l'efficacité des sacrements, par rapport au caractère et à la grâce.

Cette nécessité, le Christ l'exige positivement puisqu'il veut que les dispensateurs des sacrements soient ses véritables « ministres. » Au reste, elle correspond d'une façon parfaite, ainsi qu'on vient de l'expliquer, soit à la nature raisonnable et libre du ministre, soit à l'essence du rite sacramentel extérieur, impropre par lui-même à signifier la sanctification, que le Sauveur exprime, d'une manière efficace, par leur intermédiaire.

* * *

Pour que le ministre rattache le rite sacré à la puissance rédemptrice du Sauveur, un acte de simple intelligence ne suffit pas de sa part. Connaître Jésus et ses sacrements, être instruit de leurs effets admirables, savoir la nécessité d'unir le signe sacramentel à l'Église et au Christ, rien de tout cela

(1) *Somme théologique*, III, q. 64, a. 8.

ne fait que cette union indispensable soit réalisée. Il faut, en outre, un acte positif de volonté; il faut l'intention de se comporter comme un vrai ministre du Sauveur, bref, de faire ce que l'Église fait. L'intention n'est pas un acte d'intelligence, elle a son principe dans la volonté.

« L'intention de faire ce que l'Église fait » est requise : la foi l'enseigne explicitement. L'Église en effet est l'unique dépositaire autorisée des sacrements, comme de tous les autres moyens de sanctification. En vertu de l'assistance du Saint-Esprit qui veille sur elle, l'Église ne faillira jamais dans l'accomplissement de cette tâche sublime. Jusqu'à la consommation des siècles, elle veut, elle voudra, sur ce point, ce que le Christ veut, ce qu'il a établi. C'est pourquoi l'intention du ministre sera toujours au moins implicitement « l'intention de faire ce que l'Église fait, » *necessaria est in sacramentorum administratione intentio ministrantis seu Ecclesiae* (1). Tout ministre d'un sacrement valide, même s'il est païen ou hérétique, est en quelque sorte ministre de l'Église catholique (2), en raison de l'intention qu'il a d'accomplir « ce que fait cette Église. »

VI

Quelques mots sur la place de l'intention du ministre, dans ce qui est requis pour la validité du sacrement, compléteront utilement cette étude. — D'après le concile de Florence, les sacrements supposent trois réalités : 1° des choses qui en sont comme la matière, 2° des paroles qui en sont comme la forme, 3° la personne du ministre ayant « l'intention de faire ce que l'Église fait. »

Observons que ces divers éléments ne sont point du même ordre. Qu'on évite de les placer sur le même rang. — Pour élever un édifice, il faut des matériaux et un architecte qui

(1) *Somme théologique*, III, q. 64, a. 8. — (2) Card. Billot. *De Eccles. Sacrament.*, t. I, Romae, 1906, p. 178.

les dispose suivant un plan tracé à l'avance. Les matériaux et l'architecte sont nécessaires à la construction du monument. Cependant personne ne soutiendra que celui-ci et ceux-là y contribuent de la même façon.

La matière et la forme sont les éléments constitutifs intrinsèques du sacrement. Sans l'une ou sans l'autre, pas de sacrement; de même que sans le corps ou sans l'âme, pas de nature humaine.

Le ministre pose la matière et la forme; il est la cause qui produit le sacrement; il est au sacrement ce que l'architecte est à l'édifice. — En tant qu'homme simplement, il peut appliquer le rite sacramentel dans son intégrité matérielle, comme pourrait le faire un somnambule ou un fou tranquille.

Mais pour que ce rite soit un vrai sacrement, il est nécessaire que le ministre ait « l'intention de faire ce que l'Église fait. » C'est par cette intention qu'il est cause productive du sacrement comme tel. Le catéchisme du concile de Trente affirme donc très justement : « Selon la doctrine constante des saints Pères, les ministres, dans les sacrements, sont aussi nécessaires que la matière et la forme (1), » quoique à des points de vue différents.

* * *

Dieu est admirable dans ses voies et dans ses œuvres. Il l'est dans l'ordre de la nature et plus encore dans l'ordre de la grâce. Par lui, le genre humain est honoré d'une grandeur incomparable : *Gloria et honore coronasti eum* (2). Le Seigneur associe l'homme à sa vie divine par la communication de la grâce habituelle; en outre, il l'invite à participer à ses merveilles d'amour pour les enfants d'Adam et il lui demande d'administrer ses sacrements.

Or, en même temps, par l'effet d'une condescendance

(1) Cat. Conc. Trid. *Des Sacrements*, ch. XIV, § VIII. — (2) *Psaume* VIII, 6.

inouïe, Dieu laisse à la volonté humaine la faculté de rendre stérile ce rite divin, en le conférant sans aucune intention, par manière de jeu; ou bien de lui procurer une surnaturelle fécondité, en lui infusant, par « l'intention de faire ce que l'Église fait », la vertu sanctificatrice qui émane du Christ et du Calvaire. Que le ministre du sacrement s'efforce toujours de ne pas être trop indigne de sa sublime fonction.

J.-B. BORD.

Consultation

Les « rudes » peuvent-ils, par eux mêmes, bénéficier des règles du probabilisme?

RÉP. La réponse est indépendante des nuances entre probabilisme, équiprobabilisme et même probabiliorisme; elle s'applique, en changeant quelques termes, à ces divers systèmes. Ceci soit dit pour éviter toute apparence de polémique.

D'une part il est vrai que, les lois morales étant pour tous les hommes, tous doivent bien en règle générale pouvoir en tirer parti; d'autre part, la situation particulière d'un individu peut exclure précisément une des conditions requises pour pouvoir se former soi-même la conscience : *per accidens* cet homme subit une fâcheuse conséquence de son infériorité; il ne peut s'en prendre à une prétendue incohérence du principe moral.

Ainsi pour agir, en vertu du probabilisme, dans le sens opposé à l'obligation, il faut *une raison vraiment et solidement probable* pour estimer cette obligation inexistante. Les « rudes », les enfants, etc., pourront-ils facilement avoir pareil motif? Pourront-ils juger du degré de probabilité? Evidemment non. Doutant si telle action est permise ou défendue (1),

(1) C'est en effet cette formation de conscience pour l'avenir que nous avons en vue. S'il s'agit du *passé*, il est des doutes sur lesquels les « rudes » peuvent en principe se former une opinion presque aussi bien que les intellectuels, par exemple : Ai-je posé tel acte? Ai-je confessé tel péché? Mais sur le point de savoir si telle action était assez délibérée pour constituer

ils ne pourront guère trouver une bonne raison intrinsèque en faveur de sa licéité, si ce n'est, peut-être, par voie d'analogie avec des solutions reçues antérieurement. Ils ont donc en général le devoir strict de s'enquérir auprès de personnes compétentes, spécialement auprès de leur confesseur, avant de se croire libres d'obligation. Il va sans dire que les scrupuleux n'ont qu'à se conformer aux règles que leur confesseur leur aura tracées suivant la théologie.

S'ensuit-il que les gens peu instruits, livrés à eux-mêmes, ne peuvent retirer *aucun profit* de la doctrine du probabilisme? Nous n'allons pas jusqu'à cette négation catégorique. Si dans un cas urgent il leur est moralement impossible de s'informer et d'agir suivant la loi, si, en outre, celle-ci, de bonne foi, ne leur semble pas certaine du tout, sans que toutefois ils puissent formuler nettement une raison solide en faveur de la liberté, nous pensons que le principe : *lex dubia non obligat* leur permet de se former la conscience. Tout bien considéré, la loi n'est pas vraiment promulguée pour eux, et sans qu'il y ait de leur faute : comment leur conscience serait-elle vraiment liée? On ne prouvera jamais que Dieu exige l'observation de la loi, quand celle-ci est connue si imparfaitement. Quand la théorie du probabilisme exige un motif solide en faveur de la liberté, c'est pour exclure l'usage d'une opinion *tenuiter probabilis*, alors que la loi est moralement certaine : ce qui n'est pas dans le cas présent.

Est-il opportun *d'expliquer* au catéchisme ou dans les instructions cette application du probabilisme? *En général* il sera préférable d'inculquer l'obligation de s'enquérir raisonnablement en cas de doute. Il est à craindre en effet qu'on ne

une faute grave, ils retombent dans l'infériorité, faute d'expérience et de principes psychologiques. Quant à l'obligation de confesser les « péchés douteux », ils sont donc dans une situation tantôt égale et tantôt inférieure aux gens instruits. — Même remarque au sujet de la confession obligatoire avant la Communion.

s'en dispense avec trop de désinvolture et... trop d'inconvénients : songeons par exemple à des jeunes gens qui ont des doutes au sujet de la chasteté. Bien des malentendus sont possibles. Enfin les cas d'urgence, où il serait vraiment dur de se plier à une obligation douteuse, seront extrêmement rares. — Toutefois à des personnes relativement instruites et peu portées à abuser de la théorie, on *pourrait* dire : « Quand à la fois il y a quasi-impossibilité (1°) de vous informer et (2°) d'agir suivant une obligation que (3°) sincèrement vous estimez douteuse, vous pouvez regarder celle-ci comme inexistante ; par exemple, si vous vous demandez en cas d'accident : Suis-je obligé de m'exposer à tel grave danger pour secourir le prochain? — ou quand on vous interroge à brûle-pourpoint sur un secret qu'il vous importe de garder : Dois-je, pour éviter mensonge ou parjure, dire toute la vérité ? — ou dans l'impossibilité de consulter un prêtre sur vos dispositions avant la Sainte Communion : Dois-je me tenir éloigné de la Sainte Table, au prix de tel grave inconvénient » ? Pour compléter ces explications le prêtre fera observer que ces raisonnements ne valent point, quand *sans aucun doute* on doit prévenir tel effet fâcheux, comme tel dommage grave positivement infligé au prochain.

J. SALSMANS, S. I.

Actes du Saint-Siège

S. CONGRÉGATION DES RELIGIEUX

Indult concernant les religieux-soldats en Belgique (1).

Circa professionem religiosorum qui ad militare servitium sub peculiaribus condicionibus in Belgio astringuntur.

Ex audientia SSmi diei 20 iunii 1922. — SSmus D. N. Pius

(1) Cet indult n'a pas été inséré aux A. A. S.

Div. Prov. PP. XI, mature consideratis quae ab Emo D. D. Card. Archiepiscopo Mechliniensi exposita sunt circa condiciones quibus in Belgio fruuntur religiosi pro servitio militari praestando, precibus eiusdem obsecundans, concedit ut omnes religiosi, natione Belgae, perdurante servitio militari, votis temporariis ad normam c. 574 et suarum Constitutionum ligati maneant, eaque renovare valeant; exclusa omnino emissione votorum perpetuorum aut sollemnium, et quousque condiciones iliae, favorabiles, quibus in praesenti fruuntur, de iure et de facto perduraverint.

Derogando quod ad hoc tam Decreto « Inter reliquas » quam declarationi huius S. C. diei 15 iulii 1919 ceterisque quibuscumque minime obstantibus.

Datum Romae, ex Secretaria S. Congregationis negotiis Religiosorum Sodalium praepositae, die, mense, et anno ut supra.

1. L'indult accordé aux religieux belges, à la demande de son Éminence le Cardinal Mercier, résoud, au moins pratiquement, la question examinée il y a peu de temps dans cette Revue (voir ci-dessus, p. 150). Le service de brancardiers imposé aux clercs et aux religieux par la loi belge du 5 août 1921 est-il assimilable au service militaire dont parle le décret *Inter reliqua* (1)? Nous avons fait valoir, en faveur d'une réponse négative, des motifs dont personne, que nous sachions, n'a contesté l'importance. A l'autorité du R. P. Vermeersch (2), nous aurions pu ajouter celle de canonistes particulièrement compétents, auxquels nous avions tenu à soumettre notre interprétation. On peut dès lors affirmer qu'une interprétation officielle en sens contraire, précisant le sens d'une loi douteuse, n'a pas d'effet rétroactif et n'oblige que moyennant une promulgation légitime (can. 17, § 2).

Trouvons-nous dans l'indult du 20 juin 1922 une interprétation authentique de l'extension du décret? Oui, indirectement.

(1) *A. A. S.*, III (1911), p. 37. *N. R. Th.*, t. XLIII (1911), p. 234. — (2) *Periodica*, X, p. (39).

Formellement l'indult accorde aux religieux belges la faculté de garder et de renouveler leurs vœux temporaires pendant le service militaire; il leur défend de faire des vœux perpétuels. Mais en leur accordant cette faveur, le S. Père déclare déroger sur ce point au décret du 1er janvier 1911 et à la déclaration du 15 juillet 1919; il suppose donc que les religieux sont tenus à observer les autres articles du décret et de la déclaration. Notons toutefois que cette interprétation donnée dans un rescrit particulier, n'a pas force de loi et ne lie que les personnes auxquelles le rescrit est donné (c. 17, § 3) (1).

Les Instituts religieux doivent-ils faire usage de l'Indult, bien que ce soit un privilège? Oui. En effet, le c. 574 oblige les religieux à faire des vœux triennaux, annuels ou bien jusqu'à la date de la profession perpétuelle. Puisque le S. Pontife déroge à la seule loi (2) qui empêcherait les religieux d'observer ce canon, ceux-ci y restent soumis. Dès lors les Instituts religieux doivent faire usage du privilège accordé, avec toutes les clauses qu'il renferme.

2. En vertu des termes de l'Indult, les religieux belges doivent, sauf pour le maintien des vœux temporaires, se conformer au décret *Inter reliquas* et à ses déclarations (3).

Il faut en conclure que :

1° Les religieux-brancardiers ne pourront faire les vœux perpétuels ou émettre la profession solennelle qu'un an au moins après l'achèvement du service militaire (Décret *Inter reliquas*, I. II. VI).

2° Les Supérieurs pourront renvoyer, avant la profession perpétuelle, les religieux dont la persévérance paraîtrait douteuse ou qui auraient manqué gravement au point de vue de la docilité, de la piété, des bonnes mœurs, de la foi (voir le décret cité, n. VIII).

(1) Nous n'oserions donc pas affirmer que les Évêques belges soient tenus de retarder l'ordination des clercs non libérés du service militaire *belge* (Cf. c. 987). L'indult est peut-être une raison suffisante de ne pas les ordonner. — (2) Le décret *inter reliquas*. — (3) Voir la Déclaration du 1er février 1912. *A. A. S*, IV (1912), p. 246. *Period.*, VI, p. 119.

3° Avant leur profession perpétuelle, les religieux pourront, sur leur demande, être dispensés de leurs vœux par leurs Supérieurs, s'ils appartiennent à un Institut de clercs. Dans les autres Instituts, la permission de rentrer dans la vie séculière supprimera, par le fait même, l'obligation de leurs vœux.

2. L'interprétation de l'indult et les conditions spéciales faites à nos religieux par la loi militaire soulèvent quelques doutes, qui méritent un examen particulier.

1° Un religieux a émis en 1921 ou en 1922 la profession perpétuelle, parce qu'il se croyait définitivement exempt du service ou parce que ses Supérieurs ne l'estimaient pas atteint par le décret *Inter reliquas* et ses déclarations. Cette profession est-elle valide?

D'après la déclaration du 1er février 1912, n. III, est nulle la profession solennelle ou simple perpétuelle émise de bonne foi par celui qui s'est cru, à tort, définitivement exempt.

Mais cette déclaration n'atteint pas le religieux belge. Jusqu'à la *concession* de l'indult du 20 juin 1922, l'application du décret était vraiment douteuse, donc sans force obligatoire pour nos religieux. La profession ainsi émise est donc valide.

2° Tout religieux appartenant à l'une des classes de 1915 à 1919 est exempt du service pour un an, et cette exemption est renouvelable *sans limitation*. Ordonné sous-diacre, il est, par le fait même, définitivement exempté comme ministre du Culte. Peut-on lui permettre de faire sa profession perpétuelle afin de l'ordonner ensuite sous-diacre?

On peut répondre affirmativement, en s'inspirant de la déclaration *ad VI* du 1er février 1912. Cette déclaration permet d'admettre à la profession perpétuelle et d'ordonner des religieux qui, par leur prochain départ aux missions, seront, après un temps déterminé, exempts du service militaire. La S. Congrégation exigeait seulement d'eux le serment de rester aux missions jusqu'au temps fixé par la loi pour l'exemption définitive.

Le religieux dont nous examinons le cas est dans une condition analogue et même plus favorable. Par l'ordination, l'exemption provisoire devient automatiquement définitive; le

but du Législateur est donc pleinement atteint. Il serait contredit, si l'on empêchait le religieux de se faire exempter définitivement en lui interdisant le seul moyen d'obtenir ce résultat : l'ordination, nécessairement précédée de la profession perpétuelle.

Que dire de cette profession si, pour un motif quelconque, l'ordination devait être différée? Émise validement, elle ne change pas de caractère juridique. Elle cesserait seulement de valoir, si le religieux était réellement incorporé. Le cas semble pratiquement exclu.

3° Si le terme de la profession temporaire, fixé par les Constitutions, échoit pendant le service militaire, un peu avant ou après, pour combien de temps le religieux doit-il renouveler ses vœux?

Il les renouvellera jusqu'au jour où il sera admis à la profession perpétuelle, comme le novice, qui n'aura pas atteint 21 ans après ses trois ans de profession, fait immédiatement des vœux pour le terme qui le sépare de sa profession perpétuelle (c. 574).

Mais le religieux ne sera-t-il pas ainsi privé de la liberté de quitter l'Institut religieux, puisque il n'y aura pas d'intervalle entre les deux professions? Non, pour deux motifs. D'abord il est toujours libre de demander à partir et, sans recours à Rome, il sera dispensé de ses vœux, en vertu du décret *Inter reliquas* (n. VIII). Puis, au jour fixé pour la profession perpétuelle, il peut renoncer à la faire et décider de rentrer dans la vie séculière. Ce jour-là même, ses vœux temporaires cessent de le lier.

4° L'organisation de cours de philosophie ou de théologie au camp de Beverloo permet-elle de faire compter l'année du service militaire pour une des six années d'études requises par le c. 1365, §§ 1 et 2?

Cette assimilation semble absolument exclue. Une année régulière comporte en moyenne dix-huit à vingt heures de cours par semaine. Un temps un peu plus considérable est consacré au travail particulier. Au camp, les religieux pourraient recevoir six heures de cours par semaine et l'ordre du jour leur laisserait, en outre, environ deux heures d'étude privée chaque

jour. Mais la période de manœuvres forcera à suspendre ce travail régulier. Cours et répétitions sont faits dans un milieu assez peu propice au recueillement et surtout à la concentration d'esprit requise pour les études supérieures. Aussi paraît-il impossible de voir dans l'année de service militaire ainsi organisée l'équivalent des deux tiers d'année régulière, dont une réponse du S. Siège, 1er mars 1915 (1), se contentait dans des cas exeptionnels. Encore la S. Congrégation exigeait-elle que le religieux empêché pour une raison grave, personnelle et indépendante de sa volonté, de poursuivre ses études, y suppléât ensuite « scholis privatis » et subît avec succès l'examen sur les matières enseignées pendant son absence forcée.

Mais, objectera-t-on, la pénurie de religieux-prêtres et l'aggravation des charges de la formation par cette année de service militaire, ne constituent-elles pas un « grave inconvénient », qui supprime l'obligation du c. 1365?

Plusieurs motifs justifient une réponse négative. Le S. Siège qui connaît la pénurie de prêtres dont souffrent plusieurs pays de l'Europe et la plupart des missions étrangères, se montre fort exigeant par rapport aux années d'études. Dans plusieurs indults généraux ou particuliers, l'anticipation de l'ordination n'a été accordée qu'à la condition expresse de faire achever le cycle complet des études théologiques. Dans d'autres, l'autorisation d'appliquer les clercs à l'enseignement ou au ministère avant l'achèvement des études n'a été concédée que dans la mesure des nécessités *particulières* et « graviter onerata conscientia Ordinarii ».

Qui oserait d'ailleurs affirmer que pour combler des vides momentanés, pour procurer à quelques milliers de fidèles ou d'infidèles le moyen de recevoir un peu plus tôt les secours de la religion, il est expédient d'appliquer au ministère des prêtres, dont la formation incomplète pourra diminuer, la vie durant, le rendement intellectuel et pastoral? Dire que le prêtre est, à l'heure actuelle, surchargé de travail, c'est avouer qu'il ne trouvera ni le loisir, ni le moyen d'acquérir par lui même des

(1) *A. A. S.*, VII (1915), p. 123. *Periodica*, VIII, p. 226.

connaissances, parfois assimilées bien incomplètement par ceux auxquels n'ont manqué ni le temps, ni les livres, ni le secours d'un bon enseignement.

Telle paraît être la réponse canonique à la question posée. En la proposant, nous ne prétendons pas juger, encore moins condamner, les mesures en sens opposé que des Supérieurs croiraient devoir prendre pour subvenir à de pressantes nécessités spirituelles. Nous ignorons d'ailleurs les indults particuliers qu'ils peuvent avoir.

5° L'année passée au camp ne peut-elle au moins compter pour l'ordination au sous-diaconat, au diaconat ou à la prêtrise? En d'autres termes, si un religieux a fait partiellement, au camp, les études de la première année de théologie, ne pourrait-il, à peu près deux ans plus tard, être promu au sous-diaconat, tout en gardant l'obligation de compléter ses études par un séjour prolongé au scolasticat?

Le c. 976, § 2 qui fixe l'époque de la promotion aux saints Ordres déclare dans son § 3 que les études théologiques doivent se faire, non en particulier, mais dans des cours établis selon le plan d'études du c. 1365. Il est certainement question dans ce c. 1365 d'années régulières, d'années scolaires. Le Code nous renvoie, en note, aux déclarations de la S. Congrégation des religieux du 7 septembre 1909 (1). Dans la première de ces déclarations, nous voyons que le S. Siège exige que les années d'études prescrites avant les ordinations, soient des années complètes, vraiment académiques et scolaires. On ne peut les abréger, même en y suppléant par des cours de vacances ou en multipliant les heures de cours. « Quaelibet abbreviatio studiorum abusiva omnino est, et penitus illicita ». Peut-être dira-t-on que le législateur, en exigeant trois ans d'études avant le sous-diaconat, attache plus d'importance aux garanties de persévérance qu'aux connaissances acquises. Nous n'y contredisons pas. Mais s'il faut interpréter le droit par les décrets antérieurs, en tout ce qui ne leur est pas contraire, nous croyons que le S. Siège a suffisamment expliqué sa pensée sur ce point.

(1) *Periodica*, v, p. 44.

Dans ce retard des ordinations, le S. Siège n'aurait-il pas vu également un moyen de défendre les Supérieurs eux-mêmes contre les sollicitations d'hommes angoissés par les besoins de l'administration au point d'oublier l'importance de la formation intellectuelle et morale des jeunes prêtres?

3. Le projet de loi militaire définitive élaboré par le Ministre de la défense nationale ne prévoit plus que huit mois de service pour les brancardiers. La Chambre semble plus disposée à diminuer ce temps qu'à l'augmenter. Dès lors, le problème examiné dans ces notes cessera, en partie, d'exister. Le décret *Inter reliquas* ne s'applique certainement pas à ce service réduit, comme il ressort de son texte lui-même. Quant à la question des études, elle prendra un nouvel aspect. Un service de six mois, par exemple, permettrait une organisation des études que le service d'un an rend totalement impossible. Il ne nous appartient pas d'examiner et de résoudre cette question, dont les multiples difficultés préoccupent gravement nos Supérieurs ecclésiatiques.

J. Creusen, s. i.

S. CONGRÉGATION DES RITES

I. **La Messe dialoguée** (Réponse du 4 août 1922. *A. A. S.*, xiv, p. 505).

Sacrorum Rituum Congregationi proposita sunt, pro opportuna declaratione, sequentia dubia ; nimirum :

« I. An liceat coetui fidelium adstanti sacrificio Missae, « simul et coniunctim respondere, loco ministri, sacerdoti « celebranti?

« II. An probandus sit usus, quo fideles Sacro adstantes, « elata voce legant Secreta, Canonem, atque ipsa Verba Con- « secrationis quae, paucissimis in Canone verbis exceptis, « iuxta Rubricas *secreto* dici debent ab ipso sacerdote ».

Et Sacra Rituum Congregatio, audito specialis Commissionis voto, omnibus mature perpensis, ita respondendum censuit :

« Ad I. Ad Rmum Ordinarium iuxta mentem ». Mens autem est : « Quae per se licent, non semper expediunt ob inconve- « nientia quae facile oriuntur, sicut in casu, praesertim ob

» perturbationes quas sacerdotes celebrantes et fideles adstantes experiri possunt cum detrimento sacrae actionis et rubricarum. Quapropter expedit, ut servetur praxis communis, uti in simili casu pluries responsum est ».

« Ad II. *Negative*; neque permitti potest fidelibus adstantibus quod a Rubricis vetitum est sacerdotibus celebrantibus, qui Canonis verba *secreto* dicunt, ut sacris Mysteriis maior reverentia concilietur, et in ipsa Mysteria fidelium veneratio, modestia et devotio augeantur; ideoque mos enuntiatus, tamquam abusus, reprobandus est, et, sicubi introductus sit, omnino amoveatur ».

Atque ita rescripsit, declaravit atque decrevit. Die 4 augusti 1922.

I. La *Messe dialoguée* a été l'objet dans ces derniers temps de vives discussions. Certains se montraient franchement hostiles : tels l'abbé Barin (1) et peut-être plus encore Mgr Pighi. Dans son cours de Théologie morale, il pose la thèse suivante : « *Missa dialogata est reicienda, quippe quae suspicione originis sectariae non vacat, et evidenter pluribus rubricis opponitur* » (2). La plupart des liturgistes cependant lui étaient favorables. Qu'il suffise de nommer le chanoine Callewaert (3), Dom L. Beauduin, o. s. b. (4), le R. P. De Spigeleere, s. s. s. (5), V. Delaporte (6), M. Righetti (7), le R. P. Hanssens, s. i. Nos lecteurs se souviennent sans doute de ce remarquable article, qui expose la question d'une façon magistrale, et répond aux principales difficultés des adversaires de la Messe dialoguée (8).

(1) *Circa Missam quam « dialogatam » appellant*, dans *Ephemerides liturgicae* aug. 1921, p. 299. — (2) Mons. Can. Gio. B. Pighi. *La Messa dialogata*, dans le *Bollettino Ecclesiastico Veronese*. Dicem. 1921 e Gennaio 1922. — (3) *Gezamenlijk antwoorden van het volk op de gebeden van den priester*, dans *Liturgisch Tijdschrift* IV, 1914, pp. 183 et 271. — *Liturgicae Institutiones* Tr. I. *De S. Liturgia universim*, p. 30. — (4) *De Missa dialogata* dans *Ephemerides liturgicae*, oct. 1921, p. 396, et *Questions liturgiques et paroissiales*, t. 6 (1921) p. 263. — (5) *De gedialogeerde mis* dans *Eucharistia*, t. 2 (1921) p. 261. — (6) Dans *Revue Grégorienne* (1921), p. 116. — (7) *De Missa dialogata* dans *Ephemerides liturgicae*, sept. 1921, p. 350. — (8) *La Messe dialoguée* dans *N. R. Th.* t. XLVIII (1921), p. 292.

La S. Cong. des Rites fut, semble-t-il, interrogée à plusieurs reprises, sur la question controversée. Les *Ephemerides liturgicae* (avril 1921) citent deux réponses qui, pour la substance, ne diffèrent guère du *responsum ad I* du décret actuel. De ces réponses on peut conclure que théoriquement la Messe dialoguée n'a rien de condamnable. Cette conclusion est encore confirmée par la comparaison entre le *responsum ad I* avec le *responsum ad II.* Le second doute portait sur une pratique évidemment antiliturgique et illicite, préconisée peut-être par quelques extrémistes, mais qui n'a rien de commun avec la pratique ordinaire de la Messe dialoguée. La réponse est péremptoire et même sévère : « *Negative : mos enuntiatus tamquam* ABUSUS *reprobandus est, et, sicubi introductus, omnino amoveatur* ». Cette réprobation contraste avec les termes de la première réponse : « *Quae per se licent* ».

Cependant, la Messe dialoguée peut offrir des inconvénients. Ses plus chauds défenseurs le reconnaissent. Aussi la S. Cong. n'a voulu ni autoriser ni défendre absolument la Messe dialoguée. Elle remet la décision à l'autorité diocésaine, tout en soulignant les inconvénients et en ajoutant une norme restrictive : *Quapropter expedit, ut servetur praxis communis* (1). Si donc l'Évêque juge que dans un cas particulier, par ex. dans une chapelle de communauté religieuse, de séminaire ou de collège, les inconvénients signalés ne sont pas à redouter, il peut autoriser la messe dialoguée. Peut-être un temps viendra où, grâce à la restauration plus complète de la vie liturgique, et à une participation plus intelligente des fidèles aux saints mystères, il deviendra possible de permettre plus largement les messes dialoguées. Jos. PAUWELS, S. I.

II. **Décret au sujet de l'évangile strictement propre, qu'il faut réciter à la fin de la Messe** (Décret du 29 avril 1922, *A. A. S.*, XIV, p. 356).

Comme nous le faisions remarquer dans notre commentaire

(1) Cf. dans *Questions liturgiques et paroissiales*, t. 7 (1922), p. 223, un article signé D. L. B., *Encore la Messe dialoguée.*

sur les nouvelles rubriques du Missel (1), la nouvelle règle (Tit. IX, 3), touchant le dernier évangile, n'est pas très claire, et les auteurs ne s'accordent pas sur le sens exact des mots : « *évangile strictement propre* ». Une déclaration authentique est donc opportune.

La S. Cong. distingue deux cas :

1° « *Evangelia stricte dicta habent sequentes Missae de Mysteriis, festis seu personis quae insigni dignitate pollent* ». Ceci constitue une véritable extension de la règle primitive, dans laquelle il n'était point question de la dignité personnelle du Saint fêté, mais uniquement du caractère propre de l'évangile.

Suit dans le décret l'énumération de ces mystères et fêtes. Ont un évangile strictement propre, d'après la Congrégation, *a*) toutes les messes de Notre-Seigneur, et *b*) de la Sainte Vierge; non seulement celles qui se trouvent dans le Missel romain proprement dit, mais aussi celles qui se rencontrent dans le supplément *Pro aliquibus locis*, ou dans un Propre diocésain ou religieux : que dans cet évangile il soit question ou non du mystère particulier que l'on veut honorer, qu'il soit tiré même du *Commune Festorum B. M. V.*, peu importe. Exception est faite toutefois pour les évangiles de la Dédicace et de l'Assomption.

La S. Cong. déclare également strictement propres les évangiles des messes *c*) des Anges, *d*) de S. Jean-Baptiste et de S. Joseph, *e*) des XII apôtres.

Le décret ici ne fait aucune distinction ni exception ; il s'applique donc à la fête des SS. Jude et Simon, quoique dans l'évangile de leur messe il n'y ait aucune allusion à ces saints, ni même aux apôtres en général ; il s'applique aux fêtes de S. Paul et de S. Matthias, complètement assimilées à celles des autres apôtres; il s'applique aux fêtes secondaires aussi bien qu'aux fêtes principales. Par contre, nous ne croyons pas qu'il s'étend aux fêtes de S. Luc et de S. Marc; les fêtes des évangélistes, en effet, tout en se célébrant à peu près comme celles des apô-

(1) *N. R. Th.*, t. XLVIII (1921), p. 529.

tres, ne leur sont cependant pas absolument assimilées, et elles ne sont pas comprises dans l'expression *festa XII apostolorum*. A fortiori, faut-il exclure la fête de S. Barnabé.

2° Le décret donne comme strictement propres certains évangiles où le mystère ou le saint du jour est nommé. En dehors des fêtes rentrant dans la catégorie précédente, il en énumère trois qui sont dans le missel romain : la fête des Innocents, celle de Ste Marie-Madeleine et celle de Ste Marthe. Le décret ajoute une fête du supplément *Pro aliquibus locis :* celle de tous les saints Souverains Pontifes. On pourrait se demander pourquoi l'évangile de cette messe doit être considéré comme strictement propre. Peut-être, est-ce parce qu'il y est question de S. Pierre, le premier Souverain Pontife, ou bien parce que Notre-Seigneur y confère le pouvoir des clefs et qu'il y prononce ces paroles *Tu es Petrus* que l'Église applique à tous les Souverains Pontifes.

Le décret n'énumère pas d'autres fêtes, parce que dans le missel tel qu'il a été publié dans l'édition typique, il n'en existe pas d'autres, mais il est évident que si dans le Propre d'un diocèse ou d'un Ordre ou Congrégation religieuse il y en avait d'autres ayant un évangile où il est fait mention du saint du jour, par exemple la fête de S. Lazare, de S. Zacharie, du Bon Larron, il faudrait appliquer la même règle.

Enfin, le décret donne une troisième catégorie d'évangiles qui doivent être considérés comme strictement propres : ceux des messes votives de la sainte Trinité, des Anges, de S. Joseph, des SS. Apôtres Pierre et Paul, de tous les Apôtres, du Saint-Esprit, du Saint-Sacrement, de la Croix, de la Passion : comme on le voit, toutes ces messes se rapportent à des mystères ou à des personnes jouissant en liturgie d'une dignité insigne. Il arrivera rarement qu'on doive ainsi dire à la fin de la messe l'évangile d'une messe votive, mais le cas n'est cependant pas utopique : supposons, par exemple, un collège ou un institut ayant le privilège de célébrer le jour de l'inauguration de l'année scolaire la messe du Saint-Esprit *ad instar missae votivae sollemnis pro re gravi et publica simul causa*. Si la réouverture des cours se faisait le 29 septembre, la messe du

Saint-Esprit ne serait pas permise à cause de l'occurrence de la fête de la Dédicace de S. Michel, double de 1re classe; on célébrerait alors la messe du jour à laquelle on ajouterait *sub unica conclusione cum prima* l'oraison du Saint-Esprit : cette commémoraison entraînerait la préface et le dernier évangile de la messe votive.

Dans la rubrique il est dit que ce dernier évangile ne se dit pas pendant l'octave, si l'évangile est le même que celui de la fête; il en serait autrement si pendant l'octave on avait un évangile spécial, par exemple pendant l'octave des apôtres Pierre et Paul; on récitera alors comme dernier évangile celui de l'octave le premier jour où on fera la commémoraison de cette octave, même si après on avait à réciter son office. Cf. le décret du 16 juin 1922. Jos. Pauwels, s. i.

III. **Messe durant une octave privilégiée de 3e ordre.** Expostulatum est a Sacra Rituum Congregatione : « Utrum « infra Octavam privilegiatam tertii ordinis, uti est, Romae, « Octava SS. Petri et Pauli Apostolorum, occurrente festo « ritus semiduplicis, dici possint Missae de ipsa Octava; an « prohibeantur per novas Missalis Rubricas, tit. IV, n. 5? »

Et Sacra eadem Rituum Congregatio, audito specialis Commissionis voto, omnibus perpensis, respondendum censuit :

« *Affirmative* ad primam partem, *negative* ad secundam; et « Rubrica intelligenda est de Officiis ab ipsa Octava extraneis ».

Atque ita rescripsit et declaravit. Die 8 iulii 1922. (*A. A. S.* XIV, p. 504).

Notes de Théologie

I. **Que votre Règne advienne** (Math. VI, 10; Luc, XI, 2). Les Pères latins, sauf Saint Ambroise, ont vu dans le règne du *Pater* le règne final de la gloire et les Pères grecs, sauf Saint Chrysostome, le règne préalable de la grâce. C'est

pourquoi l'enseignement usuel adopta la pluralité des sens (1).

Suarez qui prend également parti pour le sens multiple n'y trouve aucun inconvénient (2). Cependant, sens multiple, sens pratiquement confus. Or, la volonté ne tend fortement qu'à un terme bien défini. Sans doute, chacun demeure libre de préciser le règne qu'il demande actuellement mais, puisqu'il s'agit ici d'une prière commune, convient-il que la précision ne s'obtienne qu'en dehors de l'unité? Notre Seigneur, pour sauvegarder l'une et l'autre, n'aurait-il point proposé lui-même un règne en particulier, le principal évidemment, à quoi nos désirs tendissent d'abord, quitte à se rabattre ensuite sur les secondaires?

Hiérarchiser nos désirs, ce n'est point les appauvrir, loin de là. D'ailleurs, en mettant un règne en évidence, nous imiterons à la fois les Pères grecs et les Pères latins qui diffèrent bien sur le règne à élire mais s'accordent à en choisir un.

Du moment qu'il faut choisir, c'est la gloire qu'il faut prendre; car on prend la grâce en même temps, mais à son rang : c'est-à-dire implicitement et secondairement. Celle-ci, en effet, est renfermée dans celle-là comme le commencement dans la fin; et le désir tend naturellement d'abord au chef-d'œuvre par quoi l'ébauche devient à son tour désirable.

Aussi bien le contexte, comme l'a montré Maldonat (in Matth., VI, 10), impose-t-il la même conclusion. Le *tuum* caractérise manifestement les trois premières demandes comme le *nostrum* spécifie les suivantes. Le sens de *l'adveniat regnum tuum* n'est donc point que Dieu règne spécialement en nous par la grâce, ni même que nous régnions avec lui dans la gloire, mais le sens *formel* et *principal* est que Dieu règne universellement et absolument. Ainsi nous demandons que son Nom soit sanctifié et sa Volonté obéie non point par nous seulement mais par tous indistinctement. Ce règne, uni-

(1) Voy. la plupart des Catéchismes, et en particulier le Catéch. du Conc. de Trente, 4e partie, ch. XI, l. II. — (2) *De oratione vocali*, cap. VIII, n° 11

versel et absolu, c'est le règne final, le seul aussi qui soit digne de Celui à qui nous le souhaitons, *Notre Père qui est dans les cieux.*

Saint Paul lui-même nous apprend que le règne du Père n'arrivera qu'à la fin des temps, lorsque l'Église sera achevée, l'enfer totalement vaincu, le péché détruit jusque dans la mort : « *Ce sera la fin quand le Christ remettra le royaume à Dieu et au Père, après avoir anéanti toute principauté, toute puissance et toute force... Le dernier ennemi qui sera détruit, c'est la mort... Et lorsque tout lui aura été soumis, alors le Fils lui-même fera hommage à Celui qui lui aura soumis toutes choses, afin que Dieu soit tout en tous* » (I Cor. XV, 24-28).

Et d'abord, le Royaume sera achevé. L'Église en effet, sans cesse combattue jusqu'à la fin et jusqu'à la fin alourdie aussi et enlaidie par nos péchés, soudain, dès qu'aura lui pour les justes le Jour de revanche et de délivrance, dès que le Jugement aura retranché les membres pourris, l'Église à jamais victorieuse comme son Époux apparaîtra enfin digne de lui « *sans tache, ni ride ni rien de pareil mais sainte et immaculée* » (Ephes. V, 27).

Ensuite, la défaite de Satan sera consommée. Le foyer de rébellion, laissé dans le monde, comme la concupiscence dans le corps, pour nous donner occasion de lutte et de triomphe (Ephes. VI, 11,12), une fois l'épreuve finie, sera refoulé dans l'abîme (Apoc. XX, 9).

Enfin, la mort elle-même sera détruite, ce dernier reste du péché (I Cor. XV, 26). Victoire suprême que les trois Églises s'accordent à désirer, et l'Église du ciel qui voudrait contempler son Chef des yeux du corps, comme Marie le voit déjà, et l'Église du purgatoire qui soupire après le rafraîchissement universel dont la résurrection de la chair sera le signal, et l'Église de la terre qui volontiers se verrait tranfigurée sans passer par le tombeau (II Cor. V, 4).

Alors, quand les noces de l'Agneau seront célébrées, quand l'ordre sera partout rétabli, *Dieu sera tout en tous* (I Cor. XV, 28). N'est-ce point la formule idéale du Règne de Notre Père?

Conclusion : L'avènement dont il est formellement question dans la seconde pétition de l'Oraison dominicale est le retour glorieux du Sauveur tant aimé de l'Église primitive et des Pères latins. R. THIBAUT, S. I.

Bibliographie

GUIDUS COCCHI, **Commentarium in Codicem Iuris canonici ad usum scholarum.** Liber II. De personis. Pars prima. De clericis. Sectio II. De clericis in specie. Pars II. De religiosis. Pars III. De laicis. Taurinorum Augustae, Marietti, 1922. In-8°, 451, 333 pp. Prix : 11 et 8 francs.

Nous pouvons nous borner à signaler l'apparition de deux nouveaux volumes du Commentaire du P. Cocchi. Nous en avons déjà indiqué les qualités principales : ordre, clarté, exactitude de la doctrine, souci constant de suivre pas à pas le Code, dont l'auteur détermine avec soin l'ordre logique. Dans son commentaire, le P. Cocchi a tenu compte de plusieurs publications sur le nouveau Code : les notices historiques sur la législation ne font plus entièrement défaut. L'auteur demeure rigoureusement fidèle à sa méthode. La disposition typographique est excellente. Bon manuel d'initiation, où il manque quelques données bibliographiques, qui permettraient une étude plus approfondie. — T. 3, p. 161 : la véritable notion du Praelatus est donnée au canon 110 : c'est celui qui a juridiction ordinaire au for externe, nullement celui qui a une juridiction épiscopale, sans avoir reçu la consécration épiscopale. Il y a d'autres prélats inférieurs que ceux dont il s'agit aux canons 319 et ss. — T. 3, p. 397 : l'auteur peut-il dire qu'il ne faut pas tenir compte, pour la loi de la résidence du curé, d'absences de courte durée, par exemple de trois ou de quatre jours? — T. 4, p. 82, pour le confesseur occasionnel des religieuses, est-il bien certain que requiritur *ad validitatem* ut confessarius non *consulto* accedat ad religiosam domum, sed ob aliam causam, ne eludatur lex? — T. 3, p. 96 : peut on dire que le *placement* en titres d'une somme dépassant 30.000 francs doit êtr autorisé par le Souverain Pontife, en vertu du canon 534, § 1? Sans doute, l'aliénation d'un bien dépassant cette valeur est soumise au *Beneplacitum apostolicum*, mais non son placement en titres. A. VAN HOVE.

Cappello, F. M., s. i., **De censuris iuxta Codicem iuris canonici.** Augustae Taurinorum, Marietti, 1919. In-8°, 208 pp. Prix : 6 fr. 50.

Nous avons reçu bien tard l'excellent commentaire du P. Cappello, dont nous nous hâtons de rendre compte. Écrit dans le but tout pratique d'aider les confesseurs et les étudiants, l'ouvrage ne suit pas l'ordre du Code. Comme son titre l'indique, il ne traite que des censures et non de toutes les peines ecclésiastiques. Les censures particulières (C. I. C.. l. V, p. III) sont rangées d'après le degré de leur réserve, ce qui aide beaucoup le confesseur dans l'usage de ses pouvoirs. Publié en 1919, le commentaire ne peut guère citer les auteurs qui ont interprété le Code; par contre, tous les commentateurs classiques du traité *de Poenis* sont largement mis à contribution. Bien qu'on possède déjà plusieurs manuels complets sur le nouveau droit, l'ouvrage du P. Cappello garde toute son utilité.

J. Creusen, s. i.

Mgr J. C. Hedley, o. s. b., **Lex levitarum.** La formation sacerdotale d'après S. Grégoire le Grand. Traduit par D. Bède Lebbe, O. S. B. Collection « Pax ». VII. 1922. In-8°. xiv-222 p. Prix : 4 fr.

Reflectere ad seipsum et quaerere aliquem fructum; c'est le conseil donné par S. Ignace au retraitant qui médite la vie et les paroles du Sauveur. Si l'Évangile seul contient des leçons pour tous les hommes de tous les temps, les écrits de beaucoup de Saints se rapprochent de lui par la fécondité inépuisable des enseignements qu'ils donnent à des hommes vivant dans les milieux les plus différents. Mgr Hedley nous assure, et nous pouvons l'en croire, que tel est le mérite de la *Regula Pastoralis* de S. Grégoire le Grand. Encore faut-il pour saisir le sens profond, universel, et par là même toujours pratique des enseignements du saint Docteur, connaître l'âme et la vie du prêtre, les tendances, les aspirations, les besoins et les difficultés des aspirants au sacerdoce. Voilà précisément l'originalité et le mérite de cette « Lex levitarum ». Elle nous explique sans doute comment un prêtre doit être formé d'après S. Grégoire le Grand, mais d'après la pensée de S. Grégoire interprétée, développée, enrichie même par un évêque qui a connu et profondément aimé les Séminaristes. C'est dire le fruit que recueilleront de cette lecture les jeunes clercs, les prêtres, surtout au début du ministère, et tous ceux qui sont chargés de les diriger dans cette période, si importante, de leur formation sacerdotale.

J. Creusen, s. i.

J. Delbrel, s. i., **Les religieuses et le recrutement du clergé.** Paris, de Gigord, 1922. In-8°, xii-114 pp.

La même plainte douloureuse retentit dans les diocèses et les Congréga-

tions religieuses : le nombre des vocations sacerdotales ne répond plus aux besoins des âmes. A cette grande misère de tant d'églises il faut intéresser toutes les âmes généreuses. Organiser une vraie croisade en faveur du recrutement sacerdotal est une œuvre urgente et de la plus haute importance. La prière et le sacrifice seront, ici comme dans toute œuvre surnaturelle, les facteurs les plus efficaces du succès. Ils ne suffisent pas.

faut y ajouter une attention vigilante et un dévouement constant à préparer dans les âmes des enfants et des adolescents un terrain où la grâce de la vocation puisse prendre racine, se développer, porter son fruit. Après le Maître et en son nom, il faut avec prudence, mais avec zèle, répéter et vivifier, par son exemple, l'invitation : « Si vis !... ». Un dernier facteur humain reste indispensable : les ressources matérielles pour défrayer tant d'étudiants appelés par le Seigneur du sein de pauvres familles à l'honneur du sacerdoce. Dès lors, un appel spécial aux religieuses s'imposait : La prière et le sacrifice, c'est la loi de leur vie; l'exemple, un devoir particulier de leur vocation; l'éducation, une mission confiée à des milliers d'entre elles. La loi ecclésiastique assure à la plupart la libre disposition de leurs revenus et leur enjoint de faire leur testament en pleine liberté. N'est-il pas opportun de leur rappeler que parmi les pauvres, auxquels le Seigneur leur recommande de distribuer leurs biens, les plus dignes sont les futurs ministres du Seigneur et les âmes qui ne jouissent plus ou presque plus du ministère du prêtre? Les aumôniers et directeurs de couvent, les Supérieures et les religieuses trouveront dans le petit livre du P. Delbrel, avec un nouveau stimulant à la sainteté, pas mal de réflexions et d'exemples qu'ils auront tout profit à méditer. J. Creusen, s. i.

Em. Amann, professeur à l'Université de Strasbourg. — **Le dogme catholique dans les Pères de l'Église.** — Paris, Beauchesne, 1922. In-8°, viii-419 pp.

Voici une anthologie des écrivains ecclésiastiques des huit premiers siècles, c'est-à-dire de l'âge dit patristique. Après une notice sur chaque auteur, M. Em. Amann donne quelques extraits de son œuvre destinés en même temps à faire connaître les caractéristiques de celle-ci et à faire comprendre la manière dont nos ancêtres dans la foi parlaient des dogmes catholiques. Ayant traduit tous les textes en français, M. Amann s'adresse à « toutes les personnes qui s'intéressent aux choses religieuses ». Mais les étudiants en théologie eux-mêmes pour s'initier à la patristique, liront avec plus d'agrément ce petit volume que le manuel scolaire du R. P. Rouet de Journel. Une table analytique groupe les passages relatifs aux principales affirmatives théologiques. E. de Moreau, s. i.

E. Bishop. — **Le Génie du rit romain.** — Édition française annotée par Dom André Wilmart, bénédictin de Saint-Michel

de Farnborough. — Paris, Librairie de l'Art catholique, in-12, 103 pp.

J'avais lu en anglais le petit ouvrage du savant Bishop. Il y expose brièvement l'histoire du missel romain mais s'attache surtout à montrer la différence entre le rit romain et le rit gallican : le premier, simple, dépourvu d'abstractions théologiques, sans cependant manquer de majesté ; le second, trop souvent long, diffus, « versant dans l'insignifiance et le verbiage ». Dom Wilmart a rendu un grand service en traduisant ces quelques pages ; mais il a rendu plus grand service encore en les enrichissant de notes toutes pleines de science et presque aussi développées que le texte même du liturgiste anglais. Avec les *Leçons sur la messe*, le *Génie du rit romain* sera lu par tous ceux qui veulent connaître l'histoire du saint Sacrifice.

E. DE MOREAU, S. I.

G. HOORNAERT, S. I. **Le Combat de la pureté.** (A ceux qui ont vingt ans). Préface par le R. P. Vermeersch, S. I. Action Catholique. Chaussée de Haecht, 79, Bruxelles. In-12, pp. 368. Prix : 6 frs.

A notre avis, ce livre est un des seuls du genre qui, composé pour les jeunes gens, ait quelque chance de se faire lire par eux. Dès les premières pages l'auteur, orateur plus encore qu'écrivain, vient au fait : « Jeune homme ! tu as beau être athlète, tu as beau être un premier « keeper » et le plus « vite » des « forwards »! Si rentré le soir dans ta chambre, tu te mets à quatre pattes devant ta passion, héros des sports et des matches, tu n'es qu'un grand lâche ! » Pas de périodes compliquées, ni de raisonnements abstraits ; mais un langage vif ; des phrases courtes, incisives ; un style tout en mouvement où interrogations, exclamations, exhortations se succèdent à une telle allure qu'on termine le livre avant de s'en apercevoir. A ces qualités d'exposition ajoutez l'à-propos des exemples, le naturel des comparaisons, une richesse de citations qui à certains pourrait paraître excessive mais qui, nous voulons le croire, ne sera pour les jeunes amis du Père Hoornaert qu'un nouveau motif d'intérêt. N'est-ce pas surtout l'expérience qui leur fait défaut et est-il moyen plus sûr pour en acquérir que de consulter les penseurs qui ont réfléchi sur la vie?

Mais tout ceci n'est que secondaire. Le mérite essentiel de l'auteur c'est d'avoir compris que « les jeunes gens détestent les attitudes farouches ou maussades » et aiment le mouvement et la vie ; c'est d'avoir, en conséquence, présenté la chasteté non comme un état passif mais militant, comme un service dans lequel s'enrôlent tous ceux qui ne sont « ni des embusqués, ni des fuyards, ni des défaitistes ». Service monotone à ses heures parce « qu'il y a des ennemis qu'il faut grignoter », mais qui deviendra glorieux pourvu que par la prière « on reste en communication avec le poste central

de secours pour lui demander les renforts nécessaires » ; pourvu que par l'examen particulier « on tienne à jour ses cartes : positions perdues... positions reprises... terrain abandonné... terrain gagné...; pourvu que... Ici mon énumération s'arrête fort incomplète car contre le vice impur près de vingt armes différentes sont signalées, véritable panoplie de la milice chrétienne. On ne peut douter qu'ainsi équipés, les lecteurs de cet ouvrage n'aillent à la victoire. C'est le P. Hoornaert qui les y aura menés car il leur aura appris à considérer un peu moins « les cent points négatifs » : « On ne peut pas faire ceci, ni cela », pour affermir le grand précepte positif : « Aime Dieu de tout ton cœur » ! D. P.

Ferdinand Million, missionnaire de S. Fr. de Sales. **Paroles d'encouragement**, extraites des lettres **de Saint François de Sales**, docteur de l'Église. 2e éd. Paris, Tequi, 1922. In-16, 237 pp.

« Lisez S. François de Sales et le relisez, me disait mon vénéré maître. Sa doctrine est celle de S. Ignace ». Jamais conseil ne fut plus agréable et plus utile. Aussi est-ce avec bonheur que je salue les livres contenant les écrits du saint docteur. Assurément on pourrait glaner dans les autres œuvres de l'évêque de Genève bien des paroles d'encouragement. Le P. Million s'est contenté de puiser dans sa correspondance. S'il existe ailleurs quelques passages de plus grande allure, et plus forts sur la confiance et le support, etc., les lettres ont ce charme spécial de la familiarité qui touche davantage. Au reste, c'est rendre service que de recueillir ces perles dans la volumineuse correspondance du saint : car bon nombre de lecteurs se laisseraient rebuter par la masse des lettres, qui d'ailleurs contiennent bien des passages peu intéressants pour la plupart de nos contemporains. Le choix des pensées est judicieusement fait. Il y a cependant quelques répétitions ; par exemple un même passage se trouve p. 170 et p. 133 ; p. 168 et p. 132 ; quelques fautes d'impression rendent le texte inintelligible ; p. ex. p. 93 et p. 137. On peut signaler quelques négligences dans les références, p. ex. p. 128. L'auteur a apporté de ci de là quelques modifications insignifiantes au texte, soit en remplaçant des expressions peu claires, soit par suite de la suppression de quelques phrases. Personne ne lui en fera, je pense, un grief. E. H.

Mgr Chabot, prélat de la Maison Pontificale, Chanoine, ancien supérieur de l'Institut Richelieu à Luçon (Vendée). **Paroles du Maître divin**. Paris, Beauchesne 1922, in-8, de 356 pp., prix : 8 frs.

Ce sont bien les paroles mêmes du divin maître que nous entendons et

cependant ces méditations sont tout actuelles. La parole de Dieu est de tous les temps et le sage sait découvrir dans ce trésor les choses nouvelles parmi les anciennes : ou mieux encore, les anciennes vérités, il les applique aux circonstances présentes. Ce sont en effet les défauts et les besoins d'aujourd'hui que vise l'auteur. « Nous avons eu, dit la préface, la constante préoccupation de nous tenir bien près du Maître et de faire rendre à nos commentaires eux-mêmes, autant que possible, un ton divin, en expliquant la parole divine par d'autres paroles divines ». E. H.

Kan. A. Standaert, Prof. aan het Seminarie te Gent. **De Zedenwet in Kunst en Letteren.** Gand, Siffer 1922, in-8, 95 pp.

M. le Chanoine Standaert, professeur au Grand Séminaire de Gand, examine, avec la sagesse et la compétence qui le distinguent, des problèmes délicats toujours actuels : L'art est-il soumis à la règle des mœurs? Quand l'art se met-il en contravention avec la morale? Tout à la fois profond, ferme et clair, l'auteur expose les fondements de la thèse catholique, réfute les objections courantes et donne des précisions que souvent on cherche vainement ailleurs, par exemple, sur la question de savoir quand une publication ou une image sont immorales. A bon droit il insiste sur la responsabilité des critiques d'art et de littérature qui maintes fois, par louanges sans restriction ou une réclame injustifiée, donnent de la vogue à des livres qui ne méritent que l'oubli.

Puisse cette forte brochure atteindre et... convaincre les chrétiens qui se laissent trop facilement ébranler par les fallacieuses suggestions des apôtres de « l'Art pour l'art ». Une traduction française serait très utile.

J. Salsmans, S. I.

Publications nouvelles.

James Nonell S. I. **Étude sur le texte des Exercices de S. Ignace** (traduction du P. Eng. Thibaut, S. I.) Collection de la Bibliothèque des Exercices de saint Ignace nos 73-74 ; 75-76. Paris, Lethielleux, 1922, in-8° ; 225 pp.

Étude extrêmement intéressante pour tous ceux qui veulent pénétrer à fond la pensée du célèbre petit livre de S. Ignace. Cette étude se recommande spécialement, venant d'un auteur qui par les diverses publications sur les exercices a acquis une véritable autorité en la matière. Le R. P. Thibaut a bien mérité du public de langue française en traduisant ces études, reçues si favorablement en Espagne. A signaler l'appendice contenant l'explication de quelques mots et expressions employés par S. Ignace dans ses exercices. E. H.

Lettres de S. François Xavier. Nouvelle traduction française en 4 volumes par Eugène Thibaut, S. I., docteur en

philosophie et lettres (*Lessianum* section I. Ascétique et mystique) prix : 3.50 fr. le vòlume.

Ed. de Moreau, S. I., **Les papes d'Avignon**, (1305-1378). Bruxelles, Études Religieuses. In-12, 64 pp.

En ces quelques pages l'essentiel est dit avec l'autorité que valent à l'auteur ses longues études et ses nombreux travaux. E. H.

Petit Manuel des Congréganistes de la T. S. Vierge. 3e éd., Paris, Téqui, 1922. In-16, 70 pp. Prix : 1 fr.

La première partie traite des obligations du congréganiste, la seconde des pratiques de la congrégation. En appendice, conseils pour le choix d'un état de vie.

Petit guide pratique de Musique d'église. Amédée Gastoué, Paris, Maison de la Bonne Presse, (collection du Noël). In-12, 63 pp.

L'étude est subdivisée en trois sections : Chant grégorien, chant populaire, musique polyphonique. Lecture intéressante et instructive.

Almanach de l'Action Catholique pour l'an de grâce 1923; jolie brochure illustrée. Bruxelles, Action Catholique, in-8o, 56 pp. Prix : 1 fr.

Dans cet almanach s'allient les considérations sérieuses, les traits édifiants et les mots joyeux. Les devoirs du chrétien y sont rappelés, des conseils pratiques y sont donnés ; le calendrier liturgique est très au point, et on y trouve la relation des grands faits de la vie religieuse de 1922. Nous souhaitons à cette publication un succès plus considérable encore que l'an dernier.

Pour les Vivants et les Morts. 3e éd. (125e mille) Bruxelles, Action Catholique, in-16, 24 pp. Prix : 0,30 fr.

Une vérité trop oubliée — l'oubli des morts — avantage de cette dévotion — comment les aider — le trésor de l'Église — ce que vous devez faire.

LES GÉRANTS : ÉTABLISSEMENTS CASTERMAN, S. A.

ÉT. CASTERMAN, S. A., TOURNAI.

Tables méthodiques particulières

I

ACTES DU SAINT-SIÈGE PAR ORDRE DES CONGRÉGATIONS

N. B. — *Les décisions accompagnées d'un commentaire sont marquées d'un astérisque.*

Pour faciliter les recherches par ordre de livraisons, voici la pagination des différents numéros de l'année :

Janvier	1-60	**Juin**	285-340
Février	61-116	**Juillet**	341-396
Mars	117-172	**Octobre**	397-452
Avril	173 228	**Novembre**	453-508
Mai	229-284	**Décembre**	509-564

Actes du Souverain Pontife. — Bref enrichissant *d'indulgences la Confrérie de N. D. de la Bonne Mort.* **35.** — Mandatum général permettant *aux Ordinaires de bénir les abbés* O. S. B. **38.** — Bref élevant *la confrérie des Trois Ave Maria* au rang d'archiconfrérie. **40.** — Motu proprio sur *la tenue des conclaves.* **429.**

Concile (Congrégation du). — *Récitation de l'office divin par l'Évêque.* **42.*** — *Droits de funérailles.* **98.*** — *Honoraires de messes.* **99.* 152.*** — *Chasse interdite aux clercs.* **153.*** — *Aliénation d'objets précieux et de dons votifs.* **430.***

Pénitencerie (S. Tribunal de la). — *Indulgences apostoliques.* **261. 436.***

Propagande (Congrégation de la). — Lettre à l'occasion du *3e centenaire de cette congrégation.* **257.**

Religieux (Congrégation des). — Célébration du *chapitre général des congrégations de droit diocésain.* **44.*** — *Revision des constitutions religieuses* modifiées d'après le Code. **154.*** — La *seconde année de noviciat.* **158*.** — *Allocations militaires des religieux.* **368.*** — *Rapport quinquennal.* **434.*** — *La charge de supérieur général à vie* **436.*** — Service militaire des religieux belges. **543.***

Rites (Congrégation des). — *Décret étendant certaines fêtes à l'Église universelle.* **99.*** — *Approbation de l'office et de la Messe du Cœur Eucharistique de Jésus.* **100.** — *La façon de réciter les litanies de Lorette.* **259.*** — *Ajoute aux litanies de tous les Saints.* **325.** — *Messe votive pour la propagation de la Foi.* **325.** — *Le chant des préfaces.* **439.*** — Des *messes pendant une octave privilégiée de 3e ordre.* **555.** — *Les messes dialoguées.* **550.*** — Les *évangiles strictement propres* à lire à la fin de la messe. **552.***

Rote. — *Cas de nullité de mariage.* **439.***

Sacrements (Congrégation des). — Formule des *facultés accordées aux Évêques concernant le mariage.* **41.***

Saint Office. — Condamnation de livres de *Nivard Schlögl.* **257. 429,** *d'Anatole France.* **430.** — Désapprobation du livre de *Legueu.* **325.**

II

Actes du Saint-Siège par ordre chronologique

Abréviations. — SS. : *Actes de Sa Sainteté.* — C. Code : *Commission pour l'interprétation du Code.* — Conc. : *Congrégation du Concile.* — Consist. : *Congr. Consistoriale.* — Pén. : *Tribunal de la Pénitencerie.* — Prop. : *Congr. de la Propagande.* — Rel. : *Congr. des Religieux.* — Rit. : *Congr. des Rites.* — Rote : *Tribunal de la Rote.* — Sacr. : *Congr. des Sacrements.* — Off. : *Congr. du Saint-Office.*

1919

12 avril. *Conc.* **42.**

1920

15 oct. *Rit.* **260.**

1921

16 avril. *Conc.* **98.**
16 avril. *Conc.* **152.**
16 avril. *Conc.* **42.**
11 juin. *Conc.* **153.**
19 juin. *SS.* **38.**
2 juillet. *Rel.* **44.**
9 juillet. *Conc.* **152.**
9 juillet. *Conc.* **42.**
9 juillet. *Conc.* **98.**
30 juillet. *SS.* **40.**
26 oct. *Rel.* **154.**
26 oct. *Rit.* **99.**
3 nov. *Rel.* **158.**
9 nov. *Rit.* **100.**
10 nov. *Rit.* **260.**
16 nov. *Off.* **257**
3 déc. *Prop.* **257.**

1922

14 janv. *Conc.* **430.**
17 févr. *Pén.* **261.**
1 mars. *SS.* **429.**
6 mars. *Rel.* **436.**

8 mars. *Rel.* **434.**
15 mars. *Off.* **325.**
16 mars. *Rel.* **369.**
21 mars. *Rit.* **325.**
22 mars. *Rit.* **325.**
9 avril. *Rit.* **439.**
29 avril. *Rit.* **552.**
19 mai. *Off.* **429.**
31 mai. *SS.* **35.**
2 juin. *Off.* **430.**
14 juin. *Pén.* **436.**
20 juin. *Rel.* **544.**
8 juillet. *Rit.* **555.**
4 août. *Rit.* **550.**

III

Liste des canons du Code de droit canonique commentés ou expliqués

C. 63 page **5, 74, 126**
160-82 **44**
522 **380**
542 **212**
750 **51**
863 **105**
867 **52**
872 **50**
888 **275**
987 **212**
1058 **212**
1237 **99**
1252 **50**
2258 **398**
2259 **397**
2346 **204**

IV

Table des Articles, Consultations et Notes

Actes du Saint Siège. — Voir ci-dessus à la Table I. Les Actes suivis d'un éclaircissement sont marqués d'un astérisque.

Bibliographie. — Voir ci-dessous, à la Table VI.

Articles. — *La notion du Privilège.* **5, 74, 126.** — *Expériences spirites.* **18.** — *L'obéissance religieuse.* **61.** — *Suarez* d'après un Thomiste. **85.** — *L'Évangile de S. Luc* d'après un nouveau commentaire. **117.** — *In Paradisum.* **141.** — *La doctrine scolastique sur l'efficacité des indulgences.* **173, 241, 303.** — *L'effort personnel et la grâce du Sacrement de Pénitence.* **285.** — *La valeur historique du 4e Evangile,* d'après un ouvrage récent. **229.** — *La Royauté pacifique de N. S. Jésus-Christ par l'Eucharistie.* **285.** — *Le cinquantenaire du doctorat de S. Alphonse.* **294.** — *L'essence du péché*

originel d'après Lessius. **315.** — *L'Apocalypse Johannique* d'après un commentaire récent. **341, 476.** — *Science de Marie.* **351, 409.** — Les *excommuniés et l'assistance aux offices.* **397.** — *Les Anges du Psaume CIII.* **403.** — *L'intention de faire ce que l'Eglise fait.* **453, 533.** — *La profession des novices mourants.* **468.** — *Pour mieux comprendre les cérémonies du Baptême.* **509.** — *Les fruits du Sacrifice de la messe et le stipendium.* **522.**

Consultations. — *La prière aux intentions du Souverain Pontife.* **29.** — *Prêt d'objets indulgenciés.* **104.** — *Jeûne eucharistique.* **100.** — *Quand doit-on empêcher le binage?* **101.** — *Bénédiction simultanée des scapulaires.* **104.** — *Usage simultané de la double probabilité.* **148.** — *Service militaire des religieux en Belgique.* **151.** — *Les injustes acquéreurs de biens ecclésiastiques.* **204.** — *Sur l'usage liturgique de l'électricité.* **363.** — *La Bénédiction des cloches.* **421.** — *Les « rudes » peuvent-ils, par eux-mêmes, bénéficier des règles du probabilisme?* **541.**

Notes d'Apologétique. — *La semaine d'Ethnologie religieuse.* **496.**

Notes de Droit Canonique. — *Vœux simples et mariage.* **211.** — *Le décret du S. Office* du 9 Juin *1915.* **263.** — *Allocations militaires des religieux anciens combattants.* **368.** — *Le confesseur occasionnel des religieuses.* **380.**

Notes de Littérature ecclésiastique. — *La spiritualité chrétienne au Moyen-Age.* **164.** — *De l'évangélisme au catholicisme* par la route des Indes. **217.** — *Le Congrès biblique de Cambridge.* **329.** — *La Y. M. C. A.* **333.** — *A propos du « pari » de Pascal.* **489.**

Notes de liturgie. — *La fête du Cœur Eucharistique de Jésus.* **326.** — *Les nouvelles fêtes.* **385.**

Notes de Morale. — *Pour la vocation intérieure.* **46.** — *Peut-on déjeuner le matin du Samedi-Saint?* **49.** — *Quel pouvoir est requis pour remettre les péchés véniels?* **50.** — *Baptême des enfants dont les parents sont socialistes.* **51.** —

Distribution de la communion le Samedi saint. **52.** — *Quelle est l'obligation de recevoir la confirmation?* **54.** — *Peut-on en cas d'extrême nécessité s'emparer d'objets de grande valeur?* **440.**

Notes de Pastorale. — *Intention requise pour la communion fréquente.* **105.** — *A propos d'éducation religieuse.* **268.** — *Interrogations au confessionnal.* **275.** — *Sur la conduite de S. Alphonse à l'égard des récidivistes.* **383.**

Note de Théologie. — *Adveniat Regnum tuum.* **555.**

V

Table des sujets traités par nom d'auteur

Bittremieux (chan. J.) — L'essence du péché originel d'après Lessius. **315.**

Bord (l'abbé J.-B.) — L'intention de faire ce que l'Eglise fait. **453, 533.**

Brisbois, S. I. (R. P. E.) — Compte-rendu. **338.**

Calès, S. I. (R. P. J.) — L'Évangile de S. Luc d'après un nouveau commentaire. **117.** — L'Apocalypse Johannique d'après un commentaire récent. **341, 476.** — Comptes-rendus. **222, 446.**

Charles, S. I. (R. P. P.) — Expériences spirites. **18.** — La fête du Cœur Eucharistique. **326.** — Comptes-rendus **283, 335.**

Claeys-Boûûaert (chan. F.) — Le décret du S.-Office du 9 Juin 1915. **263.** — Compte-rendu. **282.**

Claeys-Boûûaert, S. I. (R. P. M.) L'effort personnel et la grâce du Sacrement de Pénitence. **185.** — Note sur la conduite de S.-Alphonse à l'égard des récidivistes. **383.**

Claeys-Boûûaert, S. I. (R. P. P.) — Compte-rendu. **382**

Condamin, S. I. (R.P. A.)—Les Anges du Psaume CIII. **403**

Creusen, S. I. (R. P. J.) — La prière aux intentions du

Souverain Pontife. **29.** — Récitation de l'office divin par l'Évêque. **42.** — Célébration du chapitre général des congrégations de droit diocésain. **44.** — Peut-on déjeuner le Samedi-Saint? **49.** — Quel pouvoir est requis pour remettre les péchés véniels? **50.** — Baptême des enfants dont les parents sont socialistes. **51.** — Distribution de la communion le Samedi-Saint. **52.** — Quelle est l'obligation de recevoir la confirmation? **54.** — Honoraires de messes. **98, 152.** — Droit de funérailles. **98.** — Prêt d'objets indulgenciés. **104.** — Bénédiction simultanée des scapulaires. **104.** — Service militaire des religieux. **151.** — Chasse interdite aux clercs. **153.** — Revision des constitutions religieuses, modifiées d'après le Code. **154.** — Seconde année de noviciat. **158.** — Injustes acquéreurs de biens ecclésiastiques. **204.** — Allocation militaire des religieux anciens combattants. **368.** — Les confesseurs occasionnels des religieuses. **380.** — Motu proprio sur la tenue des conclaves. **429.** — Aliénation des objets précieux et des dons votifs. **430.** — La charge de supérieur général à vie. **436.** — Indulgences Apostoliques. **436.** — Cas de nullité de mariage. **439.** — Service militaire des religieux belges. **543.** — Comptes-rendus. **57, 113, 224, 333, 390, 394, 445, 559, 560.**

De Coninck, S. I. (R. P. L.) — A propos de l'éducation religieuse. **268.**

Fallon, S. I. (R. P. V.) — Compte-rendu. **58.**

Girerd (R. P. F.) — Science de Marie. **351, 409.**

Grandmaison, S. I. (R. P. L. de) — La spiritualité chrétienne au Moyen-Age. **164.**

Guns, S. I. (R. P. A.) — Quand doit-on empêcher le binage? **101.**

Hocedez, S. I. (R. P. E.) — Suarez d'après un Thomiste. **85.** — Les fruits du sacrifice de la Messe. **522.** — De l'évangélisme au catholicisme par la route des Indes. **217.** — Le

Congrès biblique de Cambridge. **329.** — La Y. M. C. A. **333.** — La semaine d'Ethnologie religieuse. **496.** — Comptes-rendus (E. H.). **55, 56, 58, 59, 110, 222, 227, 228, 283, 445, 506, 562, 563.**

Hoornaert, S. I. (R. P. G.) — Interrogations au confessionnal. **275.**

Huby, S. I. (R. P. J.) — La valeur historique du 4e Evangile. **229.**

Jansen, S. I. (R. P. F. X.) — A propos du « pari » de Pascal **489.** — Comptes-rendus. (F. X. J. ; F. J.) **167, 168, 169, 170, 171, 226, 335, 337, 338, 449, 507.**

Jansen, C. SS. R. (R. P. J. L.) — Le cinquantenaire du doctorat de S. Alphonse. **294.**

Janssen (l'abbé A.) — La doctrine des scolastiques sur l'efficacité des indulgences. **173, 244, 303.**

Jombart, S. I. (R. P. E.) — Les excommuniés et l'assistance aux offices. **397.** — Vœux simples et mariage. **211.**

Levie, S. I. (R. P. J.) — Compte-rendu. **225.**

Monin (chanoine A) — Compte-rendu. **339.**

Monnens, S. I. (R. P. Th.) — Compte-rendu. **392.**

de Moreau, S. I. (R. P. E.) — Pour mieux comprendre les cérémonies du baptême. **509.** — Comptes-rendus. **36, 389, 391, 561.**

Pauwels, S. I. (R. P. J.) — Sur l'usage liturgique de l'électricité. **363.** — Les nouvelles fêtes. **385.** — Chant grégorien des préfaces. **439.** — Les évangiles propres. **552.** — Messes dialoguées. **550.** — Comptes-rendus. **112, 281, 393.**

Rauss, C. SS. R. (R. P. J.-B.) — La profession des novices mourants. **468.** — L'obéissance religieuse. **61.**

Rhodez (G. de) — Intention requise pourla communion fréquente. **105.**

Ruwet, S. I. (R. P. J) — Comptes-rendus **59, 227, 284.**

Salsmans, S. I. (R. P. J.) — Pour la vocation intérieure. **46.** — Jeûne eucharistique. **100.** — Usage simultané de la double probabilité. **148.** — Peut-on en cas d'extrême nécessité s'emparer d'un objet de grande valeur? **440.** — Comptes-rendus **334, 339, 394. 447, 563.**

Taille S. I. (R. P. M. de la) — La royauté pacifique de N. S. Jésus-Christ par l'Eucharistie. **285.**

Thibaut S. I. (R. P. R.) — Adveniat Regnum tuum. **556.**

Trilhes (chanoine A.) — Bénédiction des cloches. **421.**

Van Hove (chanoine A.) — La notion du privilège. **5, 74, 126.** — Comptes-rendus. **56, 57, 568.**

Van Sull, S. I. (R. P. Ch.) — In Paradisum. **141.**

VI

Bibliographie

Liste des publications nouvelles, **58, 114. 172, 227, 283, 340, 395, 450, 563.**

Anonymes. — *Catéchisme de la profession religieuse*, compte-rendu. **445.**

id. *Handelingen van het Vlaamsch Maria Congres.* **447.**

id. *Kyriale.* **59.**

id. *Le Rév. Père Étienne Pernet.* **396.**

id. *Paillettes d'or.* **115.**

id. *Petites Fleurs.* **115.**

id. *Psautier Vespéral.* **227.**

id. *Sœur Jeanne-Emmanuel.* **396.**

id. *Tractatus de Sacramento Paenitentiae.* **282.**

Allo, O. P. — *S. Jean. L'Apocalypse.* **341.**

Alphonsus a Denderwindeke, O. M. C. — *Compendium* theologiae asceticae. **394.**

Amann. — *Le dogme dans les Pères de l'Égliee.* **561.**

Arquillière. — *Qu'est-ce que le Gallicanisme?* **55.**

Augustine, O. S. B. — A commentary on the New Code of Canon Law. **339.**

Bainvel. — Voir de la Broise.

Balmès, O. M. I. — *Religieux à vœux simples.* **445.**

Bardy. — *En lisant les Pères.* **391.**

Barret, S. I. — *Le Réveil d'Israël.* **283.**

Berliet. — *Les amis oubliés de Port Royal.* **169.**

Bernadot, O. P. — *L'action surnaturelle dans la restauration dominicaine.* **167.**

Besse. — *Blaise Pascal. Le pari avec un discours critique.* **489.**

Bessières, S. I. — *Inter lilia.* **56.**

Besson (E.) — *La Didachè.* **228.**

Bishop. — *Le génie du rit romain.* **561.**

Bontoux. — *Les consignes du Christ.* **172.**

Bord. — *Le sacrement de confirmation.* **396.**

Bourry, O. M. I. — *Directorium theologiam pastoralem* complectens. **333.**

Boyer. — *Christianisme et Néo-Platonisme dans la formation de S. Augustin.* **222.**

Boyer. — *L'idée de Vérité dans la philosophie de S. Augustin.* **222.**

Brand. — *Die Katechismen des Edmundus Augerius S. I.* **447.**

Brisbois. — *Le Problème moral.* **282.**

Broise, S. I. (de la) et Bainvel. — *Marie, Mère de Grâce.* **445.**

Buysse. — *Vers la croyance.* **283.**

Buzy, S. C. J. — *Vie de Sr Marie de Jésus Crucifié.* **507.**

Camerlinck. — *Evangeliorum... Synopsis.* **225.**

Campana. — *L'esistenzia de Dio.* **170.**

Capello, S. I. —*De censuris* iuxta codicem I. C. **559.**

Capoferri. — *Ceremoniale Missae privatae.* **394.**

Casati. — *I libri letterari condannati dall' Indice.* **224.**
Chabot. — *Les paroles du Maître.* **562.**
Clérissac, O. P. — *Le mystère de l'Église.* **382.**
Cocchi. — *Commentarium in Codicem I. C.* **56, 558.**

Decrouille. — *Méditations sur le Sacré Cœur.* **59.**
Decrouille. — *Méditations sur l'Ordinaire de la messe.* **60.**
Delavosge. — *A Jésus par Maman.* **451.**
Delbrel, S. I. — *Les religieuses et le recrutement du clergé.* **559.**
De Meester, D. I. C. — *Iuris Canonici compendium.* **390.**
De Wyels. — *Het volksmisboek.* **112.**
Dorsaz, C. SS. R. — *Notre Parenté avec les Personnes divines.* **506.**
Dubot. — *Preuves de l'existence de Dieu et de la Providence.* **168.**
Duplessy. — *Jésus-Christ prophétisé.* **60.**

Ehrhard. — *L'Église.* **451.**

Fallon, S. I. — *Principes d'économie sociale.* **113.**
Febvre. — *Nos devoirs envers l'Eucharistie.* **110.**
Feron-Vrau. — *Le repos et la sanctification du dimanche.* **396.**

Gellé. — *L'essentiel au catéchisme.* **116.**
Gillard, C. I. C. M. — *Instructions catéchétiques pour pays de Mission.* **392.**
Godinez, S. I. — *Praxis theologiae mysticae.* **338.**
Godts, C. SS. R. — *Cinq fleurs mariales nouvelles.* **395.**
Gonon. — *Les abîmes du Sacré-Cœur.* **115.**
Grou. — *Retraite spirituelle sur la connaissance et l'amour de N. S. J. C.* **56.**
Guilloux. — *L'âme de S. Augustin.* **335.**
id. — *L'esprit de Renan.* **171.**

Hedley. — *Lex levitarum.* **558.**
Herbigny, S. I. (d') — *Theologia de Ecclesia.* **110.**
id. — *La théologie du Révélé.* **111.**

Hoornaert, S. I. — *Vos lectures.* **59.**
id. — *Le combat de la pureté.* **561.**

Karrer. S. I. — *Der H. Franz. von Borgia.* **389.**

Kreps, O. S. B. — *Le rôle unificateur de l'organiste liturgique.* **284.**

Laborde, S. I. — *Un apôtre de l'Eucharistie. Le P. Léonard Cros,* S. I. **449.**
Lacau, S. C. I. — *De tempore.* **57.**
Lagrange, O. P. — *L'Évangile selon S. Luc.* **117.**
Lattey, S. I. — *The Religion of the Scriptures.* **328.**
Ledroit. — *Quand Jésus passait.* **450.**

Magniez. — *A toi, Père!* **339.**
Mahieu. — *François Suarez.* **85.**
Martinez, M. I. C. M. — *Manuale de Liturgia.* **393.**
Maur de l'Enfant Jésus. — L'entrée à la divine Sagesse. **337.**
Michel. — *L'Enfer et la Règle de la Foi.* **55.**
Million. *Paroles d'encouragement.* **562.**
Morganti (Mgr.) — *Sic orabitis.* **449.**
Morice. — *L'art de commander aux enfants.* **450.**

Navatel, S. I. — *La dévotion sensible, les larmes et les Exercices de S. Ignace.* **226.**
Nonell, S. I. *Étude sur le texte des Exercices de S. Ignace.* **564**
Nysten. — *La volonté à l'œuvre.* **448.**

Olivier. — *Le Mois du Roi d'Amour.* **451.**

Pascal du T. S. Sacrement. — Voir Maur.
Perbal, O. M. I. — *La vocation obligatoire.* **334.**
Perroy. — *Vers l'Amour de Dieu.* **116.**
Plus, S. I. — *Consummata.* **336.**
Pourrat. — *La spiritualité chrétienne; II, le M.-A.* **164.**
Prat. — *S. Paul.* **222.**
Prümmer O. P. — *Vade mecum Theologiae Moralis.* **57.**

Quénard. — *Memento du Nouveau Testament.* **60.**

Rivet. — *Subvention aux enfants indigents des écoles privées.* **60.**
Robert. — *Vie du Père Louis Querbes.* **446.**
Roupin. — *Par la famille.* **58.**
Rouzic. — *L'Élite.* **452.**

Salsmans, S. I. — *De Index en de Kerkelijke boekenwetten.* **281.**
Schmidt, S. V. D. — *Ethnologische Bemerkungen zu theologische Opfertheorien.* **499.**
Standaert. *De Zedenwet in Kunst en Letteren.* **563.**
Stanton. — *The Gospels as historical documents : II, the fourth Gospel.* **229.**

Tessens. — *Tractatus de Sacramento Paenitentiae.* **282.**
Thibaut (E), S. I. — *Le Récit du Pèlerin.* **227.**
id. — *Exercitiorum spiritualium S. Ignatii concordantia.* **59.**

Ucello, S. S. S. — *Philosophia Scolastica.* **338.**

Van de Kamp. — Voir De Wyels.
Vermeersch, S. I. — *Méditations sur la S^te^ Vierge.* **58.**

Wallace, S. I. — *De l'Évangélisme au catholicisme par la route des Indes.* **217.**
Willi, C. SS. R. — *Explication du petit office de la S^te^ Vierge.* **451.**

Table alphabétique générale

Abbés : mandatum pour la bénédiction des. **38**.

Acquéreurs. V. Biens.

Actes du S. Siège. — des Congrégations. Voir tables I et II. 565, 566.

Aliénation. V. Dons.

Allocations militaires. V. Religieux.

Alphonse de Liguori. — Cinquantenaire. **294**. — V. Récidivistes.

Anges du Psaume CIII. **403**.

Apocalypse. V. S. Jean.

Apologétique. De l'évangélisme au catholicisme. **217**.

V. Écriture, ethnologie.

Assistance. V. Excommuniés.

Baptême. — Les cérémonies du. **509**. — Baptême d'enfants de socialistes. **51**.

Bénédiction. V. Cloches, indulgences, abbés.

Biens. — Injustes acquéreurs de biens ecclésiastiques. **204**.

Biblique. V. Écriture sainte.

Binage. — Quand doit-on empêcher le binage? **101**.

Chant. V. Préfaces.

Chapitre général des congrégations de droit diocésain. **44**.

Chasse interdite aux clercs. **153**.

Cloches. — Bénédiction. **421**.

Communion. V. Intention, samedi saint.

Confesseur occasionnel des Religieuses. **380**.

Confession. V. Interrogations, sigillum.

Confirmation. — Son obligation. **54**.

Conclave. **429**.

Congrégation. V. Chapitre, rapport, religieux.

Constitutions. — Revision des constitutions modifiées d'après le Code. **154**.

Cambridge. V. Écriture.

Dieu. — Preuves de son existence. **168, 170.**

Dominicains.—L'action surnaturelle dans leur restauration. **167.**

Dons. — Aliénation de dons votifs. **430.**

Écriture Sainte. — Congrès biblique de Cambridge. **329.** — V. S. Jean.

Éducation religieuse. **268.**

Effort personnel. — V. Pénitence.

Électricité. — Son usage liturgique. **363.**

Enfants de parents socialistes. V. Baptême.

Ethnologie. — Semaine à Tilbourg. **496.**

Eucharistie. — Royauté pacifique de N. S. J. C. **285.** — V. Jeûne, messe, Cœur.

Évangile. Évangiles propres à réciter à la fin de la Messe. **552.** — V. Jean. Luc.

Évêque. — Récitation de l'office. **42.**

Excommuniés et l'assistance aux offices. **397.**

Extrême-Onction. L'administrer à temps. **37.**

Fêtes nouvelles. **99. 385.** — V. Cœur Eucharistique.

France (Anatole) condamné. **430.**

Funérailles. Droits **98.**

Honoraires des messes. **98. 152.**

Indulgences Apostoliques. **261. 436.** — L'efficacité des indulgences. **173, 244, 303.** — Bénédiction des scapulaires. **104.** — Prières aux Intentions du Souverain Pontife. **29.** — V. Litanies, objets.

Intention de faire ce que l'Église fait dans le ministre du Sacrement. **453, 533.**—Requise pour la communion fréquente. **105.**

Interrogations au confessionnal. **275.**

Jean (S.). — Valeur historique du 4e Évangile. **229.** — Apocalypse. **341. 476.**

Jeûne eucharistique. **100.** — V. Samedi-Saint.

Legueu (chan.). — Son livre est désapprouvé. **325.**

Lessius. — Sa doctrine du Péché Originel. **315.**

Liguori. V. Alphonse.

Litanies. Ajoutes aux litanies des Saints. **325.** — Sur la façon de chanter ou de réciter les litanies de Lorette. **259.**

Liturgie. V. Baptême, fêtes, messe, Paradisum, préfaces.

Lorette. V. Litanies.

Luc (S.). — Son évangile d'après un nouveau commentaire. **117.**

Mariage. — Formules des facultés accordées à l'Évêque. **41.** — Cas de nullité. **439.** — V. Vœux.

Marie. — Sa science. **351. 409.**

Messe. — Messes dialoguées. **550.** — Les fruits du sacrifice de la Messe. **522.** — Valeur spéciale : mieux vaut faire célébrer de son vivant. **36.** — Approbation de la messe du Cœur Eucharistique. **100.** — Messe votive pour la propagation de la Foi. **325.** — Messes pendant une octave privilégiée de 3e classe. **555.** V binage, honoraires.

Militaires. V. Religieux.

Ministres. V. Intention.

Mystères payens, mystère chrétien. **502.**

Nécessité. — Cas d'extrême nécessité : peut-on s'emparer d'un objet de grande valeur? **440.**

Novices. La 2e année de noviciat. **158.** — Profession des novices mourants. **468.**

Objets indulgenciés : leur prêt. **104.** — Aliénation d'objets précieux. **430.**

Obeissance religieuse. **61.**

Octave. V. Messe.

Office du Cœur Eucharistique approuvé. **100. 326.**

S. Office. — Le décret sur le sigillum. **263.**

Onction. V. Extrême-Onction.

Paradisum. 141.

Pari de **Pascal. 489.**

Péché originel. V. Lessius.

Péchés véniels : pouvoir requis pour les remettre. **50.**

Pénitence. — L'effort personnel et la grâce du Sacrement. **185.**
Préfaces. — Leur chant. **439.**
Privilège. — Sa notion. **5, 74, 126.**
Probabilité. — Usage simultané de la double probabilité. **148.** — Les « rudes ». **541.**
Profession religieuse. V. Novices.
Propagation de la Foi. — Son centenaire **257.** — Messe votive **325.**
Providence. — Son existence. **168.**
Psaume CIII. **403.**

Rapport quinquennal des congrégations religieuses. **434.**
Récidivistes et S. Alphonse. **383.**
Regnum. — Adveniat. **555.**
Religieux. — Allocations militaires. **368, 369.** — Service militaire des religieux belges. **151. 543.** — V. Constitution, noviciat, rapport, chapitre, confesseur, supérieur.

Sacrement. V. Intention.
Sacrifice. — La notion du sacrifice d'après l'ethnologie. **498.** — V. Messe.
Scapulaires. — Bénédiction simultanée. **104.**
Samedi-Saint. — Communion. **52.** — Jeûne. **50.**
Schlögl. — Ses livres condamnés. **257, 429.**
Scolastiques. — Leur doctrine sur l'efficacité des indulgences. **173, 244, 303.**
Secret de la confession. — Sigillum. **263.**
Spirites. — Expériences. **18.**
Spiritualité chrétienne au Moyen Age. **164.**
Suarez d'après un thomiste **85.**
Supérieur général à vie. **436.**

Trinité. — Notre parenté avec les personnes divines. **506.**

Vocation intérieure. **46.**
Vœux simples et mariage. **211.**
Votifs, V. dons, messe.

Y. M. C. A. **333.**